Zum Evangelium

des Paulus und des Petrus.

Altes und Neues

von

Carl Holsten,

Dr. phil., Lehrer am Gymnasium zu Rostock.

ROSTOCK.

Stiller'sche Hofbuchhandlung.

(Hermann Schmidt.)

1868.

(Druck von Adler's Erben in Rostock.)

Ferdinand Christian Baur,

dem gestorbenen, aber nicht toten,

dem protestantischen gelehrten

mit dem unbeirrten gewissen der wahrhaftigkeit,

mit dem unermüdeten streben nach wahrheit,

in verehrung

gewidmet

vom

verfasser.

Vorwort.

Wol wäre es seit längerer zeit aufgabe des verf. gewesen, den widersprüchen, die seine untersuchung über die christusvision des Paulus erfahren hat, persönlich zu begegnen, den angriffen, die sein wissenschaftlicher und sittlicher charakter erlitten hat, persönlich entgegenzutreten. Aber seine lebensverhältnisse erlauben dem verf. nur ein- oder zweimal im jahre wärend der größeren ferien an theologischen fragen zu arbeiten. Obwol daher die grundzüge der untersuchung über die messiasvision des Petrus, durch welche der verf. jetzt mit einem neuen positiven ergebnisse die frage über die christusvision des Paulus zur letzten entscheidung fortzuführen gesucht hat, unmittelbar mit der untersuchung über die paulinische vision im geiste des verf. entstanden waren, so hat doch die ausarbeitung des im geiste fertigen durch mehrere jahre sich hingezogen. Aber es glaubt der verf. noch nicht zu spät mit seiner arbeit zu kommen. Zwar hat Hilgenfeld — wofür der verf. ihm seinen dank schuldet — die resultate der historischen kritik in der paulinischen frage

gegen die einwendungen Beyschlags behauptet. Aber die petrinische frage, die notwendige ergänzung der paulinischen, ist bisher eingehend nicht in angriff genommen. Und beide fragen sind noch immer brennende, sind es namentlich in ihrem zusammenhange mit dem „historischen Christus“, der wieder und wieder und mehr und mehr in unseren tagen nicht nur für die theologische wissenschaft, sondern auch für das religiöse leben zu entscheidender bedeutung erhoben ist.

Aber auch zu einer eigenen widerlegung Beischlags hat der verf. das bedürfnis gefühlt. Denn punkte, die ihm doch von gewicht erscheinen, hat Hilgenfeld nicht berührt. Und es wird wol entschuldigung finden, dass in einer so schwer zu entscheidenden frage auch der verf. noch einmal das wort ergriffen hat. Aus dieser entgegnung aber erklärt es sich, dass die arbeit über die christusvision des Paulus noch einmal wieder im zusammenhange mit abgedruckt ist.

Und auch den wiederabdruck seiner früheren untersuchungen über die bedeutung des wortes σάρξ und über den inhalt und gedankengang des Galaterbriefes hat der verf. geschehen lassen. Denn die fortgehende, seit jahren nicht mehr zu befriedigende nachfrage um diese arbeiten, die der verf. aus misstrauen gegen ihren wissenschaftlichen wert nur in wenigen exemplaren dem buchhandel übergeben hatte, berechtigt wol dazu, noch einmal dieselben der wissenschaft vorzulegen.

Und allerdings hat der verf. dies gerne getan. Die nun vereinigten untersuchungen unterstützen sich gegenseitig und wirken auf ein ziel hin. Mit dem studium des Paulus von Baur hatte auch dem verf. das paulinische rätsel sich aufgedrängt, die stellung des evangelium und der apostelpersönlichkeit des Paulus zum evangelium und zur persönlichkeit Jesu und innerhalb der entwickelung des christlichen bewusstseins. An der lösung dieses rätsels mitzuarbeiten wurde ein bedürfnis seiner theologischen erkenntnis, seines religiösen gemütes. Hier handelte es sich als vorfrage darum, aus den ächten briefen des Paulus das paulinische evangelium und die durch dasselbe bedingte stellung des Paulus zum evangelium und zur persönlichkeit der urapostel rein zu erkennen. Nun war dem verf. aber klar geworden, dass das prinzip des unterschiedes zwischen Paulus und den uraposteln objectiv in dem kreuzestode des Messias, subjectiv in dem eindringen der logischen reflexion des denkenden geistes in das durch die verkündigung Jesu gebildete neue religiöse gefühlsleben gegeben sei. Daher kam es vor allem darauf an, die grundformen der theologischen speculation des Paulus zu erfassen, durch deren anwendung auf die tatsache des kreuzes Christi der inhalt des paulinischen evangelium entstanden sein musste. Das resultat dieser untersuchung, dargestellt in der arbeit über die bedeutung des wortes *σάρξ*, war, dass der geist des Paulus sowol in seinen allgemeinen

logischen kategorien, als in seinem allgemeinen gehalte die bestimmtheit des jüdisch-hellenistischen geistes trage. Hiermit war zugleich das prinzip und die grundform des paulinischen evangelium offenbar geworden, dass dieses eben nur das resultat einer in den kategorien der jüdisch-hellenistischen weltanschauung sich vollziehenden, logisch consequenten reflexion des denkenden geistes auf die tatsache des kreuzestodes des Messias sei. Den historischen beweis für diese objective und subjective eigentümlichkeit, für dieses prinzip und diesen gehalt des paulinischen evangelium im unterschiede vom evangelium der urapostel lieferte die untersuchung über den inhalt des briefes an die Galater. Dieselbe löste zugleich den teil des rätsels, wie Paulus ohne lüge und selbsttäuschung den uraposteln gegenüber als einen selbstständig berufenen apostel Gottes und Jesu Christi sich habe erfassen können. Es war eben die entstehung des apostelbewusstseins ein notwendiger akt im geiste des Paulus, insofern seine gewissheit, die offenbarung eines von dem evangelium der urapostel unterschiedenen evangelium in sich tragen, in der teleologisch-theistischen weltanschauung unter die kategorie des zweckes gestellt, dem bewusstsein des Paulus offenbaren musste, dass er von Gott und Christo zum verkündiger dieses unterschiedenen evangelium berufen sei. Die erkenntnis aber des prinzipes des paulinischen evangelium drängte zu der frage nach der entstehung dieses prinzipes im bewusstsein des Paulus: wie kam

der pharisaeische übereiferer für die väterlichen überlieferungen dazu, an den kreuzestod des lügenpropheten Jesus von Nazareth als den kreuzestod des gottgesandten Messias zu glauben? Diese frage führte auf eine untersuchung über die bekehrung des Paulus in folge seiner christusvision, auf die erforschung der kräfte, durch deren wirkung eine erscheinung des Messias für den geist des pharisäers Paulus und der umschwung seines geistigen lebens zum glauben an den kreuzestoten möglich gewesen sei. Das resultat dieser untersuchung, dargestellt in der arbeit über die christusvision des Paulus, war, dass aus dem kampfe des Paulus mit der urgemeinde die tatsache der christusvision sich erkläre, aus der form des kampfes aber, aus den ideen, um welche derselbe sich bewegte, das prinzip des paulinischen evangelium, „das kreuz Christi", mit notwendigkeit habe hervorgehen müssen.

Hierbei war immer noch unerklärt geblieben, wie objektiv die tatsache des kreuzestodes das prinzip des unterschiedes zwischen dem evangelium der urapostel und des Paulus habe sein können, um so mehr unerklärt geblieben, als die urapostel die kreuzestodestatsache anscheinend in derselben religiösen anschauung begriffen hatten, wie Paulus. Dies führte zu einer untersuchung über die bedeutung des kreuzestodes im bewusstsein der urapostel, und da dieses bewusstsein unter der einwirkung der verkündigung und des lebens Jesu sich gebildet

hatte, zu einer untersuchung über die bedeutung des kreuzestodes des Messias im bewusstsein, im leben Jesu selbst. Das resultat dieser untersuchung ist in der arbeit über die messiasvision des Petrus ausgesprochen, für deren entstehung es die alles entscheidende voraussetzung ist.

Der verf. hat hiermit die stellung seiner arbeiten zur paulinischen theologie bezeichnet. Er hat gestrebt, die aufgaben, welche der gegenwart auf diesem gebiete vorliegen, bestimmt und klar zu stellen, und damit einen beitrag zur lösung des paulinischen rätsels zu liefern.

Eins aber möchte der verf. bei allen seinen arbeiten von der kritik anerkannt sehen, dass er mit dem ernste eines sittlichen und logischen gewissens bemüht gewesen ist, der pflicht eines protestantischen christen zu genügen, die heilige schrift rein und lauter in ihrer objektiven wirklichkeit positiv zu erkennen, zu begreifen. Nur aus dem ernste dieses protestantischen gewissens kann der christlichen frömmigkeit, der kirche Christi heil entstehen.

Rostock, im September 1867.

Der verfasser.

Inhalt.

Die christusvision des Paulus

und die

genesis des paulinischen evangelium.

(1861.)

Einleitung.

Die nachfolgende untersuchung über die christusvision des Paulus wurde unmittelbar durch das berufene wort Baurs über die bekehrung des Paulus veranlasst, dass „in der plötzlichen umwandelung desselben nur ein wunder gesehen“, und dass „durch keine weder psychologische noch dialektische analyse das innere geheimnis des aktes erforscht werden könne, in welchem Gott seinen sohn in ihm enthüllte.“ Dies wort musste die theologie der gegenwart aufregen. Kaum hatte der tod den mund Baurs für eine erläuterung geschlossen, so stürzte sich die restaurationstheologie auf jenes wort und labte in jüdischer freude ihren wunderhunger mit der gewissheit, dass der altmeister der historischen kritik am schlusse seiner lebensarbeit, die der beseitigung des wunders aus der evangelischen geschichte gewidmet gewesen, an diesem punkte die wirklichkeit des wunders in der evangelischen geschichte anerkannt, und wenn in *einem* punkte, so prinzipiell in allen das wunder wieder in seine rechte eingesetzt habe. Die kritische theologie aber stutzte. Denn nicht subjektiv für sich, an sich objektiv schien Baur ein rätsel in der bekehrung des Paulus anerkannt zu haben, das nur durch annahme eines wunders gelöst werden könne. Damit war prinzipiell die grundvoraussetzung der historisch-kritischen theologie in frage gestellt, die gewissheit des denkenden geistes, wie die überzeugung des religiösen gemütes der gegenwart, dass, wie nur *ein* Gott die *eine* welt bewege, so nur *ein* gesetz des *einen* Gottes überall und auch in der religiösen entwicklung der menschheit natur und geist beherrsche; wie nur *ein* Gott zu aller zeit gewesen, der gegenwärtige, so

nur ein gesetz des einen Gottes zu aller zeit natur und geschichte bestimmt habe, das gegenwärtige; wie die gegenwart aber durch immanente göttliche kräfte gesetzmäßig ohne wunder sich entwickele, so die vergangenheit ohne wunder gesetzmäßig durch immanente göttliche kräfte sich gestaltet haben müsse *).

So lag denn für jeden, dessen weltanschauung mit den prinzipien der historisch-kritischen theologie übereinstimmte, eine lebensfrage des eigenen geistes und gemütes vor und eine dringende veranlassung, das objektiv von Baur gesprochene wort auf seine objektive geltung zu prüfen. Und so fand auch der verf., gewöhnt an einheit und notwendigkeit aller momente seiner gedankenwelt, zu dieser prüfung sich gedrängt.

---

*) Beyschlag in einer gleich zu erwähnenden abhandlung (stud. u. krit. 64. H. 2 p. 197) fordert für den religiösen glauben auch der gegenwart noch die anerkennung einer zweifachen welt, einer niederen, natürlichen und einer höheren, übernatürlichen und zwar im sinne eines realen himmlischen seins, das über dem gesammten reiche des irdischen werdens, es heiße natur oder geschichte, stehend in den prozess dieses irdischen werdens als wunder, als offenbarung, erlösung hineinwirkt. Und für diese höhere welt nimmt er nun andere, dem denkenden geiste bei gelegenheit unbekannte und an sich unerkennbare gesetze in anspruch. Denn „die höhere welt wäre keine höhere, wenn sie lediglich dieselben gesetze hätte, wie die niedere." (l. c. p. 212.)

Hat Beyschlag ein recht die kritik anzuklagen, wenn sie seine doppelte welt mit doppelten und unerkennbaren gesetzen leugnet? Ist diese vorstellung biblisch, christlich? Gewiss kennt die weltanschauung der bibel in der einen schöpfung gottes ein doppeltes gebiet der erde unten und der himmel darüber. Kennt aber die bibel in der schöpfung des einen gottes doppelte gesetze? Gewiss nicht. Denn sie kennt überhaupt keine gesetze, in denen die schöpfung sich bewegt, sondern statt deren in beiden gebieten nur die eine allmachtwillkür des einen Gottes. Führt aber einmal Beyschlag wider die bibel gesetze ein in die bewegung des all, wie kann er doppelte gesetze einführen? Was wäre die consequenz? Entweder dass der eine Gott mit sich selber stritte, oder dass gnostisch ein oberer Gott die höhere, ein unterer die niedere welt lenkte. Kann Beyschlag es der kritik verargen, wenn sie mit diesen unchristlichen consequenzen seine doppelten gesetze verwirft?

Und diese gesetze einer höhern welt wären dem denkenden geiste des menschen an sich unerkennbare? Ist diese versicherung biblisch, christlich? „Der geist erforscht alles, auch die tiefen der gottheit. Wir aber haben nicht den geist der irdisch-sinnlichen welt empfangen, sondern den geist aus Gott." Kann Beyschlag es der kritik verargen, wenn sie dieser gewissheit der religion der erlösung, durch welche auch der denkende geist von der qual und verzweiflung des dualismus sich erlöst weiß, um keinen preis wieder entsagen mag?

Aber schon vor dem worte Baurs hatte der gang der kritischen theologie den verf. dahin geführt, die bekehrung des Paulus und mit ihr seine christusvision schärfer, als bisher wol geschehen, ins auge zu fassen. Die untersuchungen über das urchristentum, über das verhältnis des judenevangelium der urapostel znm heidenevangelium des Paulus, hatten zu der überzeugung geführt, dass der standpunkt Baurs von einem gegensatze des urapostolischen und paulinischen evangelium beschränkt werden müsse, hatten zu der überzeugung geführt, dass beide evangelienformen nicht nur dem gemeinsamen boden jüdisch-religiöser weltanschauung entsprossen, sondern auch erst von einem gemeinsamen berührungspunkte messianischen glaubens (1. Cor. 15) nach entgegengesetzten seiten auseinandergegangen seien. Damit war notwendig geworden, den unterschied beider evangelienformen in ihrer einheit zu begreifen. Dazu aber bedurfte es einer genetischen entwicklung der paulinischen theologie, in welcher jener gemeinsame berührungspunkt als der keim nachgewiesen wurde, aus dessen innerer triebkraft der organismus der paulinischen weltanschauung nach ihren unterscheidenden momenten sich entwickelt habe, hierzu aber wieder der erkenntnis, wie jener keim zwar in dem boden des jüdisch-pharisaeischen bewusstseins des Paulus sich gebildet, aber, von einer neuen kraft befruchtet, zu einer neuen bildung sich gestaltet habe. Und diese erkenntnis konnte wieder nur gewonnen werden, wenn in der bekehrung des apostels selbst, in seiner christusvision und dem umschwunge seines bewusstseins, die entstehung jenes neuen, mit neuer lebenskraft wirkenden fruchtkeims aufgezeigt wurde.

Und nur durch eine solche erkenntnis der genesis des paulinischen evangelium konnte die lücke sich schließen, welche die geschichtsforschung der historisch-kritischen theologie zwischen der bewusstseinsform Jesu und der des Paulus bisher noch unausgefüllt gelassen hatte. Seitdem nämlich von der historischen kritik in dem evangelium des Matthäus die relativ reinste überlieferung des bewusstseins Jesu war nachgewiesen worden, hatte dieselbe die bewusstseinsform des geschichtlichen Jesus als eine läuterung des jüdischen religiösen ideals und die geschichtliche bewusstseinsform Jesu als eine immanente entwicklung des jüdischen bewusstseins erkennen können; aber für die *καινὴ κτίσις*, für die neue weltanschauung des Paulus war ein immanenter übergang nicht gefunden worden. Zwar

hatte verf. schon früher (inhalt und gedankengang des briefes an die Galater p. 4 sq.) darauf hingewiesen, wie das evangelium des Paulus einzig aus der reflexion eines rein jüdischen bewusstseins nur auf die tatsache des kreuzestodes des messias entstanden und dasselbe daher nicht an das geschichtliche bewusstsein Jesu, sondern an die geschichtliche tatsache seines todes anzuknüpfen sei; wie, ganz im im einklange mit der entwicklung des jüdisch religiösen bewusstseins überhaupt, auch das paulinische evangelium nicht so sehr aus der dialektik eines widerspruches des religiösen bewusstseins mit sich selbst, als des religiösen bewusstseins mit einer gottgewollten tatsache der geschichte hervorgegangen und damit dasselbe als eine immanente entwicklung des jüdischen bewusstseins und als eine, zwar durch die geschichtliche tatsache des kreuzestodes des messias vermittelte, aber an sich selbst ebenso unmittelbare entwicklung aus dem jüdischen bewusstsein, wie das evangelium Jesu, zu begreifen sei. Und Baur hatte diese darstellung des verf. in der zweiten auflage der geschichte der christl. kirche zu verwerten gesucht. Aber die entscheidenden gedanken in der darstellung des verf. waren ihm fremd geblieben und so hatte er nicht vermocht, von ihr aus die bekehrung des Paulus und die genesis seines evangelium zu begreifen und damit die immanente entwicklung desselben aus dem jüdischen bewusstsein in ihrem dialektischen gange bestimmt und klar nachzuweisen. Damit war aber auch die lücke in der entwicklung des christlichen bewusstseins geblieben und die transcendenz der christlichen offenbarung in ihrem letzten bollwerke noch nicht überwunden worden.

Die untersuchung über die christusvision des Paulus war also zugleich eine lebensfrage der paulinischen theologie. Und bei ihrem entscheidenden zusammenhange mit der auferstehung Jesu war dieselbe noch eine brennende lebensfrage des biblischen christentums überhaupt.

Kein wunder daher, dass die untersuchung des verf., welche die vorliegende frage umfassender, als bisher wol, behandelte, und das kritische resultat sicherer, als bisher wol, begründete, unmittelbar oder mittelbar eine reihe anderer untersuchungen derselben frage veranlasste, meistenteils gegenschriften der apologetik, die durch die kritik des verf. besonders sich verletzt fühlte. Bei der wissenschaftlichen vereinsamung desselben in Mecklenburg und seinen beschränkten literarischen hülfsmitteln sind ihm

nicht alle jene schriften zu genauer kunde gekommen. Als die bedeutenderen aber sind ihm zwei arbeiten erschienen, die eine des herrn pfarrer Paul: Ueber die geschichtliche beglaubigung einer realen auferstehung Christi*), die andere des herrn professor Beyschlag: Die bekehrung des apostel Paulus mit besonderer rücksicht auf die erklärungsversuche von Baur und Holsten**). Die widerlegung des herrn pfarrer Paul verlegt freilich den kampf auf ein anderes feld. Ausgehend, wie der verf., von der gleichheit der christusschauung des Petrus und des Paulus, aber jene als eine reale christophanie festhaltend, leugnet er, dass die christusschauung des Paulus eine vision gewesen, bis auch die des Petrus als vision ihm nachgewiesen sei. Diesem verlangen hat der verf., soweit es ihm möglich war, in einer eigenen, der zweiten untersuchung zu genügen versucht. Die widerlegung des herrn professor Beyschlag hat schon von Hilgenfeld eine treffende entgegnung gefunden***). Doch möchte der verf. nachträglich einige punkte in der darstellung von Beyschlag beleuchten, welche Hilgenfeld weniger oder nicht berührt hat.

Neben anderen moralischen anschuldigungen bestreitet Beyschlag die sittliche berechtigung der behandlung der frage von seiten des verf. Dieser würde hierauf einzugehn für unangemessen halten, wenn nicht dadurch eine unklarheit über die aufgabe der historischen kritik in dieser frage könnte gehoben werden.

Verf. hatte den beweis zu führen unternommen, dass die bekehrung des Paulus und die christusschauung desselben ohne eingriff einer transcendenten wunderkraft aus innerweltlichen ursachen und einer immanenten entwicklung des paulinischen geistes zu begreifen sei. Ausgehend davon, dass die christusschauung des Paulus eine gegebene tatsache der wirklichkeit sei, hatte verf. als die aufgabe der historischen kritik den nachweis der möglichkeit hingestellt, dass diese christusschauung ein erzeugnis des endlichen geistes und eine vision habe sein können. Denn mit dem beweise dieser möglichkeit habe die kritik das recht erworben zu verneinen, dass die christusschauung des Paulus als eine transcendente tat des unendlichen anerkannt werden müsse und könne alsdann mit

*) Zeitschrift für wissenschaftliche theologie 1863 p. 182 sq.
**) Theologische studien und kritiken 1864 p. 197 sq.
***) Zeitschrift für wissenschaftliche theologie 1864 p. 155 sqq.

ruhigem gewissen sich auf die selbstgewissheit des gegenwärtigen bewusstseins zurückziehen, für welches ein eingriff einer transcendenten macht in das individuelle geistesleben ein widerspruch mit seinem wesen sei.

Hieraus folgert Beyschlag, dass es der kritik nicht mehr um die wahrheit als solche, sondern nur um das recht zu verneinen zu tun sei; dass sie darauf verzichte, die notwendigkeit ihrer resultate zu erweisen und sich begnüge, ein recht des unglaubens darzutun, der ihr eingestandener ausgangspunkt sei; dass der nachweis jener möglichkeit das müßige spiel eines scharfsinnes sei, der ein exempel löst, wie er selbst es sich aufgegeben hat, nicht aber, wie ihm dasselbe von der wirklichkeit aufgegeben ist. (l. c. p. 233—34.)

Aber die anklage der frivolität, der Beyschlag hier die kritik des verf. bezichtigt*), gründet sich nur auf die eigene unklarheit des herrn professor über das, was in dieser frage die historische, was die dogmatische kritik zu leisten hat. Die frage ist eben keine rein historische. Dass Paulus Christum geschaut habe, dass er von der objektiven realität seines christusschauens überzeugt gewesen sei, steht historisch fest. Ob diese subjektive überzeugung des Paulus objektiv wahr sei, ist der zweifel einer dogmatischen kritik des denkenden geistes der gegenwart, der alles, was in ihm wahrheit ist, vorstellungen aufopfern müsste, deren nicht-wahrheit er erkannt hat, wenn er an die objective wirklichkeit dieses paulinischen christusschauens glauben sollte. Aber die dogmatische kritik, weil sich das denken der wirklichkeit der dinge unterwirft, kann ihr urteil erst dann sprechen, wenn die historische ihr die möglichkeit und das recht zu diesem urteile gegeben hat. Die sachlage nämlich ist folgende.

Die geschichte zeigt, dass der umschwung im bewusstsein des Paulus sich in folge der schauung Christi vollzogen hat und der ihm damit aufgegangenen gewissheit, dass diese schauung die folge einer objektiv realen wiedererscheinung des am kreuze getöteten, von Gott zu neuem leben auferweckten und dadurch als messias bewiesenen

---

*) Sollte einem professor protestantischer theologie der gedanke so ganz fern gelegen haben, dass auch diese untersuchung aus dem tiefsten bedürfnis des religiösen gemütes hervorgegangen sei, welches nach einem zweifellosen glauben sich sehnt, aber doch nur glauben kann, glauben darf, nachdem der denkende geist der wahrheit seines inhaltes gewiss geworden? (Röm. 14.)

Jesus gewesen sei. Aber gegen diese überzeugung des Paulus von der objektiven wirklichkeit seiner christusschauung an sich und in der form, wie sie in seinem bewusstsein gegeben war, erhebt die dogmatische kritik widerspruch. Denn Paulus hat diese erscheinung Christi folgendermaßen gedacht. Der in der umgebung Gottes im himmel weilende himmelsmensch Christus ist in der erfüllung der zeiten aus der umgebung Gottes nach ablegung seines himmlischen lichtleibes als göttlicher geist in dem menschen Jesus, dem sündenfleischesabbilde, zum sohne Davids nach dem fleisch aus einem weibe in die irdische welt geboren, damit dieser sündenfleischesleib am kreuze getötet werde; nach diesem kreuzestode ist der sündenfleischesleib begraben, der göttliche geist aber nackt und leiblos vom freitage bis zum sonntage in dem scheol als ein toter bei den toten gewesen, darauf von Gott aus dem scheol heraufgeführt, mit einem neuen lichtleibe aus himmlischer lichtmaterie umkleidet, durch die himmel zur rechten gottes wieder aufgestiegen und von hier durch die geöffneten himmel in seinem himmlischen lichtleibe mehrere male und zuletzt auch dem Paulus erschienen. Auf grund nun im denkenden geiste der gegenwart anerkannter weltgesetze der natur und des geistes sieht sich die dogmatische kritik außer stande, die wirklichkeit und die möglichkeit einer solchen wiedererscheinung Christi in objektiver realität anzuerkennen. Bei diesem widerspruche der historischen überlieferung mit ihrer eigenen gewissheit stellt nun die dogmatische kritik an die historische die frage, ob auf sicheren historischen gründen hin die objektive wirklichkeit jener wiedererscheinung Christi für Paulus feststehe. Diese antwortet, dass bei dieser paulinischen christuserscheinung kein anderer historisch beglaubigter beweis für die objektive wirklichkeit jener erscheinung vorhanden sei, als diese schauung Christi in himmlischer lichtleiblichkeit von seiten des Paulus selbst. Wenn aber dies, so sieht sich die dogmatische kritik berechtigt, die gewissheit und notwendigkeit einer objectiv wirklichen christuserscheinung zu bezweifeln, die in allen ihren momenten den vom denkenden geiste der gegenwart erkannten und anerkannten weltgesetzen widerspricht und sieht sich zu der annahme gedrängt, dass etwa jene christuserscheinung des Paulus in gleicher reihe stehe mit den erscheinungen himmlischer persönlichkeiten bei anderen menschen, in denen die kritik nur visionen mit subjektiver wirklichkeit

für die schauenden erkenne*). Unter dieser annahme wendet sich die dogmatische kritik wieder an die historische zurück mit der frage, ob trotz der überzeugung des Paulus von der objektiven wirklichkeit seiner christuserscheinung dennoch in der art der erscheinung selbst, in der individualität des apostels, in der lebenslage, in der er sich befand, die möglichkeit gegeben sei, dass die für objektiv gehaltene christuserscheinung nur etwa eine subjektive vision gewesen sein könne. Und die historische kritik beantwortet diese frage dahin, dass für die christuserscheinung selbst die möglichkeit einer vision und für das bewusstsein des Paulus die möglichkeit einer selbsttäuschung über die vermeintliche objektivität seiner christuserscheinung gegeben sei. Auf grund aber dieses resultates der historischen kritik, dass die christuserscheinung des Paulus eine christusvision gewesen sein könne, spricht die dogmatische kritik das endurteil aus, dass sie eine vision gewesen sein müsse.

Es war also durchaus correkt, wenn der verf. der historischen kritik die aufgabe zuschrieb, sie habe nur die möglichkeit nachzuweisen, dass die christusschauung des Paulus eine subjektive vision habe sein können, wenn er die letzte entscheidung, dass sie eine vision habe sein müssen, für die selbstgewissheit des gegenwärtigen bewusstseins in anspruch nahm. Damit wurde allerdings zugestanden, dass die leugnung einer objektiven wirklichkeit der paulinischen christusschauung im letzten grunde ein dogmatisches urteil sei. Aber man täusche sich nicht. Die historische kritik, indem sie nachgewiesen, wie die christuserscheinung des Paulus ohne jede objektive historische begründung einzig und allein auf der subjektiven überzeugung des schauenden Paulus beruhe, hat zugleich bewiesen, dass auch die annahme einer objektiven wirklichkeit der paulinischen christusschauung zunächst nur ein dogmatisches vorurteil sei**).

---

*) Rud. Dietsch in der rezension über Johanna d'Arc von Dr. Eysell (neue jahrbücher f. philolog. u. pädag. 92. p. 615): Ueber die objektive nichtwirklichkeit kann für das protestantische glaubens- und wissenschaftsbewusstsein kein zweifel bestehen, aber man sieht sich gezwungen, mit dem verf. die subjektive wirklichkeit zuzugestehen.

**) Der verf. möchte hierbei eins betonen. Die gegner sprechen immer von der visions-hypothese der kritischen theologie. Dies ist vollkommen falsch. Nicht die kritische theologie, die gesammte urapostolische zeit hat in der christuserscheinung sowol des Petrus,

Bevor nun weiter Beyschlag die widerlegung des hauptteils der untersuchung unternimmt, der darstellung des positiven umschwungs in dem bewusstsein des Paulus, erledigt er einige vorfragen gegen dieselbe. Verf. hatte behauptet, dass, wenn einmal Paulus eine subjektive vision Christi gehabt habe, diese doch mit der kraft voller objektivität auf ihn habe wirken und die überzeugung schaffen müssen, dass Jesus in objektiver wirklichkeit aus dem tode zu neuem leben auferstanden sei. „Visionen mit der gewissheit ihrer vollen objektiven wirklichkeit und eines mittels göttlicher offenbarung waren ein unbezweifeltes element des jüdischen bewusstseins. Und die ganze weltanschauung des Paulus, wenn er einmal die subjektive wirklichkeit der vision Christi hatte zugestehen müssen, bot weder einen grund, noch ein mittel, noch einen anlass dar, ihre objektive wirklichkeit zu leugnen.“

Hiermit war dem Paulus die fähigkeit abgesprochen, zwischen der nur subjektiven wirklichkeit einer himmlischen erscheinung Christi im geiste und der objektiven wirklichkeit dieser himmelserscheinung außer dem geiste unterscheiden zu können, und es war die wirkung einer nur subjektiven vision auf das bewusstsein des Paulus der wirkung einer objektiven christuserscheinung gleichgesetzt. Diese grundvoraussetzung für die beweiskraft der darstellung des verf. leugnet nun Beyschlag. Indem er mit einer änderung des gedankens die objektive wirklichkeit als irdisch sinnliche wirklichkeit deutet, sucht er zu beweisen, einmal dass Paulus zwischen subjektiv visionärer wirklichkeit im geiste und objektiv faktischer wirklichkeit außerhalb des eignen geistes wol unterschieden, dann dass er mit klarem bewusstsein dieses unterschiedes die christusschauung seiner bekehrung als eine erscheinung in objektiv faktischer wirklichkeit erkannt und ausgesprochen habe.

Den beweis, dass Paulus, wie die übrigen biblischen persönlichkeiten, zwischen visionärer und faktischer wirklichkeit wol unterschieden habe, führt Beyschlag folgendermaßen. Er behauptet (p. 201): Hier wird zweierlei zusammengeworfen, was wol zu unterscheiden ist, die volle

als des Paulus nur eine ὀπτασία, eine vision, gesehen. Die historisch-kritische theologie bringt diese anschauung als die ächt historische wieder zur geltung. Und wie die urapostolische zeit hält die historisch-kritische theologie diese vision Christi als historische tatsache fest. Sie deutet die erscheinung nur anders, als die urapostolische zeit es vermochte.

objektive wirklichkeit (d. h. leibhaftigkeit) und das offenbarung-vermittelnde einer vision. Eine offenbarungsvision *) ist für die biblischen schriftsteller zwar geistig real, aber

*) Diese offenbarungsvision ist eine der neusten erfindungen der an ausflüchten unerschöpflichen theologie des ja und nein zu gleicher zeit. Sie hofft damit die kritik zum schweigen zu bringen, indem sie ihr nur halb unrecht gibt, aber nur halb unrecht gibt, weil sie wähnt, selber ganz recht behalten zu können.

Tholuk, die propheten und ihre weissagung, beschreibt diese erfindung folgendermaßen. Schon einige kirchenväter urteilten z. b. von der tauferscheinung des täufers — was bei dem gesichte des Stephanus Act. 7, 55 unbestreitbar ist — dass dieselbe nur eine θέα πνευματική sei. Denen gegenüber, welche durch eine solche erklärung die objective realität der sache gefährdet glauben, ist neuerdings von Hofmann u. Luthardt das richtige geltend gemacht worden — wie der letztere bei jener tauferscheinung bemerkt: Subjective visionen sind hallucinationen, äußere oder innere sinnestäuschungen; objective visionen sind göttliche einwirkungen auf den geist, durch welche vermittelst der phantasie der reiz auf den see- und gehörnerv plastische gestalt erhält. Der art sind die gesichte eines Jesaja, Ezechiel, Gehasi, Stephanus. Ebenso sagt Beyschlag: „Wir heutige vertreter der christlichen weltanschauung geben unbedenklich zu, dass visionen auch der heiligen geschichte keine objective realität (im körperlichen sinne) haben; visionen sind auch uns nur scheinbar objektive bilder, entstanden aus inneren rein geistigen anschauungen, welche das gefühls- u. phantasieleben stark genug beherrschen, um mittelst derselben den gleichen reiz, der auf die sehnerven sonst von außen her erfolgt, einmal von innen auszuüben. Allein im namen unserer anschauung des verhältnisses von Gott und welt, halten wir uns dabei das eine aus, dass jener mächtige impuls des gefühls- und anschauungslebens, der die vision hervorruft, ebenso gut, wie von der natürlichen, eigenkräftigen erregung des menschlichen geistes, auch unter umständen von einer besondern, unmittelbaren einwirkung Gottes ausgehen könne. Hat eine vision diesen letztern ursprung, so vermittelt sie offenbarung und ist doch ohne objektive wirklichkeit im gemeinverständlichen sinne des wortes; objektiv-real ist der sinn und inhalt, den Gott auf diese weise mitteilt, aber seine form, seinen leib entnimmt derselbe dem erregten subjektiven gefühls- und anschauungsleben, und soll ihn von da entnehmen, um sich in sinnbildlich-anschaulicher weise dem empfänger desto besser zu vermitteln.“

Also eine objektiv-subjektive vision für biblische persönlichkeiten! Sehen wir uns diesen bastardzwitter antiker und moderner weltanschauung näher an. Zuerst seine form. „Wir halten uns das eine aus, dass jener mächtige impuls des gefühls- und anschauungslebens, der die vision hervorruft, auch unter umständen von einer besondern, unmittelbaren einwirkung Gottes ausgehen könne.“

Verf. hatte ausgeführt, dass die vision im unterschiede von den hallucinationen überreizter nerven und krankhaft gereizter phantasie im letzten grunde eine tat des geistes sei, des gedankens, der sich in sich vertiefend in brütender innerlichkeit an

dennoch sinnlich unwirklich. Hineinversetzt in jene höhere welt, aus der die offenbarung stammt, mag der prophet oder apostel das, was er schaut, bald für ein von Gott

---

der lösung der ihm zum bewusstsein gekommenen *widersprüche* des *endlichen* menschenlebens, des eigenen *endlichen* geisteslebens arbeitet. *Denn auf das tiefe gefühl eines widerspruches geht jede vision in ihrem letzten grunde zurück.* Dieser widerspruch nämlich, als widerspruch des eigenen ich lebhaft empfunden, bewegt das gemüt, das in leidenschaftlichem begehren die lösung des widerspruches ersehnt. Und dies leidenschaftlich in widersprüchen begehrende gemüt bringt das blut in aufruhr, das mit gesteigertem druck im gehirn die an sich schon erregten nerven zur höchsten reizbarkeit anspannt. Natürliche bedingungen können in diesem *vom geist ausgehenden* prozesse mitwirken: eine durch naturanlage, durch krankheiten und leiden, durch fasten erhöhte erregungsfähigkeit der sensibelen nerven. Immer aber sind es *geist* und *natur*, die durch das *gemüt* zu geeinter wirksamkeit verbunden, den sinnlichen geist, die phantasie und den geistigen sinn, den nerv des auges und ohrs, zu ungewöhnlicher lebenstätigkeit anreizen. Aus dem arbeitenden geiste erhält die phantasie den geistigen gehalt für ihre geistige form; aus der erregten natur erhält diese geistige form in der phantasie ihre sinnlichkeit, den vollen schein eines objektiv wirklichen licht- und klanggebildes.

Die biblische weltanschauung kennt nun wol eine vorbereitung des endlichen subjektes für die vision. Sie weiß, dass anhaltendes fasten, durch welches unter aufhören des vegetativen lebens, dass bewegungslose contemplation, namentlich bei nacht, durch welche unter ruhe der bewegenden nerven die tätigkeit der sensibelen nerven zu erhöhter reizbarkeit gesteigert wird; dass andachtsvolles gebet, durch welches der geist sich in sich vertieft und in die welt des überirdischen sich versenkt, dem schauen der visionen voraufgehen muss, ja dass durch solche vorbereitungen visionen hervorgerufen werden. Aber sie sieht in diesen vorbereitungen nur eine notwendige religiöse heiligung des endlichen subjektes, ohne welche das göttliche sich nicht zu ihm neigt, ihn nicht mit gesichten begnadet; sie weiß jedoch nichts davon, dass diese religiösen vorbereitungen die physischen und psychischen erzeugungsmittel der visionen sind. Ihr sind visionen durchaus objektive, aus der objektiven und einer außerirdischen welt dem schauenden geiste durch himmlische mächte zur erscheinung gebrachte gebilde.

Nun aber die objektivsubjektivtheologen der gegenwart, wie denken diese das entstehen der vision? Aus der antiken, objektivtheistischen weltanschauung nehmen sie die ursprünglich erregende kraft und den inhalt der vision. „Der mächtige impuls des gefühls- und anschauungslebens geht von einer unmittelbaren einwirkung Gottes aus“ und „objektiv-real ist der sinn und inhalt, den Gott auf diese weise mitteilt.“ Aus der modernen, subjektiv-anthropologischen weltanschauung nehmen sie die form. „Visionen sind uns nur scheinbar objektive bilder, entstanden aus inneren, rein geistigen anschauungen, welche das gefühls- und phantasieleben stark genug beherrschen, um mittelst derselben den gleichen reiz, der auf die sehnerven sonst von außen her erfolgt, einmal von innen auszuüben.

eigens für ihn hervorgerufenes bild, bald für einen realen vorgang in der geisterwelt halten. Auf alle fälle bleibt gewiss, dass er sich in eine höhere welt entrückt weiss,

---

So zerreißen sie das ewig zusammen gehörige, form und inhalt des geistigen, und sind halb antik, halb modern, aber weder biblisch noch modern.

Wie nun aber, darf die kritik fragen, denken sich diese modernantiken theologen „die göttlichen einwürkungen" auf den endlichen geist zu dem mächtigen impulse des gefühls- und anschauungslebens? Gehen diese überirdischen göttlichen einwürkungen den erregungen aus dem innerirdischen welt- und geistesleben des endlichen subjektes neben her? Dann ist die göttliche nebenherwirkung überflüssig, zwecklos, also widergöttlich. Oder geschieht die überirdische einwürkung ohne gleichzeitige erregung aus der innerirdischen welt des endlichen? Woher dann der aufruhr in dem gefühls- und anschauungsleben des visionärs? Gott als geist könnte doch unmittelbar nur auf den denkenden geist wirken, nur mittelbar durch den denkenden geist auf das gemüt, nur mittelst des gemütes aber auf die sinnliche natur, auf blut und nerven, durch deren intensive erregung die phantasiebilder des geistes die sinnlichkeit der visionsbilder gewinnen. Aber diesen aufruhr in der welt des gemütes könnte Gott wieder nur erregen durch aufregung eines widerspruches in der welt des bewusstseins, der auch das begehrende ich in spannung versetzte. Schleudert denn Gott den sturm widersprechender gedanken in den endlichen geist? Nein. Denn der widerspruch ist eine kategorie des endlichen geistes. Gott kann nicht den widerspruch offenbaren. Jede gottesoffenbarung ist vielmehr die lösung des widerspruches, mit ihr die rückkehr des gemütes zur ruhe. Und diese ruhe stillt den sturm des anschauungs- und gefühlslebens, sie erregt ihn nicht zur vision.

Und wie denken diese antikmodernen theologen die unmittelbare einwirkung Gottes, des geistes, auf den endlichen geist? Der geist ist reine tätigkeit des bewusstseins und nichts ist für den endlichen geist, als was nicht durch ihn für ihn gesetzt ist und jede mitteilung an den endlichen geist geht über die brücke der sinne. Bindet nicht deshalb auch die christlich-kirchliche weltanschauung jede offenbarung Gottes für den endlichen geist an den λόγος, an das wort? hat sie nicht die enthusiastae verdammt, wie jenen antiquus satanas, qui etiam adamum in enthusiasmum conjiciebat et ab externo verbo dei ad spiritualitates et proprias opiniones abducebat? Aber freilich wir haben hier biblische persönlichkeiten vor uns! Gut! In der weltanschauung der bibel ist der geist kraft, substantielle kraft, gebunden an himmlische luft- und lichtmaterie. Der geist wird hineingehaucht, hineingeleuchtet in das herz der menschen. Teilen die antikmodernen theologen noch diese anschauung? Glauben sie, dass jene „inneren rein geistigen anschauungen, welche das gefühls- und phantasieleben zur vision erregen", unmittelbar von Gott in den endlichen geist hineingehaucht, hineingeleuchtet werden? Und wenn nicht, wie denn? Sitzt denn Gott an der tastatur des gehirns, wie der virtuose vor seinem instrument, und wenn Gottes finger die nervensaiten berührt, erklingen tönend in worten die göttlichen gedanken am ende des gehörnervs, erscheinen leuchtend in bildern die göttlichen gesichte am ende des sehnervs? Beyschlag wird mit entrüstung eine so rohe anschauung zurückweisen. Er ruft vielmehr

nicht aber wähnt, diese höhere welt sei leibhaftig herabgestiegen in den bereich der irdischen sinne. Dieses bewusstsein von der äußeren, handgreiflichen nichtrealität

---

mit Neander aus (l. c. p. 212): „Wir kennen das gesetz nicht, nach welchem mitteilungen einer höhern geisterwelt an die in der sinnenwelt lebenden menschen stattfinden.“ Ueber die bescheidenheit dieses nichtwissenkönnens, das immer grade da beginnt, wo die unfähigkeit des denkenkönnens handgreiflich zu tage tritt! Und glaubt denn Beyschlag selber an sein nichtwissenkönnen? Bewahre! Denn wenn er daran glaubte, warum bleibt er nicht stehen entweder auf dem standpunkte der bibel oder dem des nichtwissens? Warum will er denn als „der gelehrte des 19. jahrhunderts“ ein deutliches bewusstsein haben des physiologischen und psychologischen prozesses, durch welchen die vision nach ihrer formalen seite zu stande kommt (l. c. p. 202)? Warum will denn der nichtwissende wissen, dass objektiv-real der sinn und inhalt ist, den Gott durch vision mitteilt, derselbe aber seine form, seinen leib dem erregten subjektiven gefühls- und anschauungsleben entnimmt und entnehmen soll (?), um sich in sinnbildlich anschaulicher weise dem empfänger desto besser (?) zu vermitteln? Desto besser? Als wie? Als in der weise des deutlichen gedankens? Das gesicht, das stumme bild. das als *αἴνιγμα* erst der deutung durch den geist bedarf, die bessere vermittlung, als der offenbare gedanke! Und soll? Nach Gottes oder des herrn professor willen? Denn woher weiß der herr professor den willen Gottes, da er ja das gesetz nicht weiß, nach welchem mitteilungen einer höhern geisterwelt an die in der sinnenwelt lebenden menschen stattfinden.

Und nun der gehalt dieses bastardzwitters der objektivsubjektiven offenbarungsvision? „Objektiv real ist der sinn und inhalt, den Gott auf diese weise mitteilt.“

Verf. hatte behauptet: „Die visionsbilder entsprechen nicht allein jedesmal der allgemeinen weltanschauung des bestimmten visionären individuums, sondern auch bis ins einzelnste hinein der besonderen lage, in welcher sein individuelles bewusstsein in seinen besondern umgebungen und ihren verhältnissen, beziehungen, forderungen, hoffnungen sich befindet. Alle kategorieen des endlichen, raum, zeit, individualität bestimmen den gehalt der vision.“ Eben, weil jede wirkliche vision ihren gehalt aus dem endlichen geiste empfängt, kann sie auf den unendlichen unmittelbar nicht zurückgeführt werden. Und führt man die endliche dennoch unmittelbar auf den unendlichen zurück, so macht man Gott notwendig zu einem Gott der lüge, des truges. Verf. traut sich dies an jeder, auch jeder biblischen vision nachzuweisen, die nur irgendwie die individuellen züge des wirklichen trägt. Beyschlag hat sich besonders auf die vision des Stephanus Act. 7, 55, auf die des Paulus 2. Cor. 12 gestützt. Sehen wir diese näher an. Gott hatte „den geistigen sinnen des Paulus bis in den dritten himmel trageweite verliehen!“ (l. c. p. 207.) Aber wenn nun Gott diese vision erzeugte und so, dass Paulus von der objektiven wirklichkeit der hier empfangenen gesichts- und gehörbilder überzeugt war: spricht denn Gott, Christus im himmel wirklich? Hebraeisch? Griechisch? Hebraeisch mit griechisch gemischt (Act. 26, 14)? Gibt es denn einen dritten himmel wirklich? Gibt es über demselben ein oberes paradies wirklich?

der gesichte weist Beyschlag nach an 4. Mos. 12, 6—8 und dem unterschied zwischen gesicht und dem schauen des herrn in seiner gestalt; an 1. Kön. 22, 17 und dem bewusstsein des Micha von der gegenwärtigen unwirklichkeit des gesichtes; an Act. 10 und dem bewusstsein des Petrus von der nichthandgreiflichkeit des geschauten tuches; besonders aber an Act. 12 und dem in dieser erzählung gebrauchten ausdruck: *οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθές ἐστιν τὸ γινόμενον, ἐδόκει δὲ ὅραμα βλέπειν*, aus welchem hervorgehe, dass der verfasser der Acta sich der äußeren, handgreiflichen nichtrealität visionärer erscheinungen so klar, als möglich, bewusst war. Er unterstützt diesen nachweis noch durch die in der bibel für visionäre erlebnisse geläufige (?) bezeichnung einer ekstase. Insofern dieses wort ausdrücke, dass der schauende mensch aus dem kreise der gewöhnlichen sinnlichen wahrnehmung heraustrete, enthalte es eine klare und bewusste unterscheidung leibhaftiger oder blos visionärer wahrnehmung des übernatürlichen. So schliesst denn Beyschlag: es ist nicht wahr, was Holsten behauptet, dass volle objektive wirklichkeit der visionen ein unbezweifeltes element des jüdischen bewusstseins sei; es ist nicht wahr, dass die ganze weltanschauung des Paulus weder einen grund, noch ein mittel, noch einen anlass darbot, die objektive wirklichkeit einer ihm subjektiv gewiss gewordenen vision zu leugnen.

Diese unwirklichen formen, die die phantasie des Paulus aus der endlichen weltanschauung seiner zeit entnahm, wären erzeugnisse des unendlichen Gottes? Und Gott hätte dem geiste des Paulus diese unwahren formen vorgespiegelt? Und Gott wäre ein Gott des truges und der lüge?

Und was schaut denn Stephanus, als Gott seinen geistigen sinnen trageweite bis in den himmel verliehen? „Siehe ich schaue die himmel geöffnet und des menschensohn stehend zur rechten Gottes.“ Und dies wäre nun ein visionsbild mit objektiv-realem inhalt unter göttlicher einwürkung? Also die himmel öffneten sich wirklich? Und es gäbe eine rechte und linke Gottes wirklich? Und Christus stände zur rechten Gottes wirklich? Und dies wären nicht unwirkliche anschauungen aus dem endlichen bewusstsein des Stephanus und des verfassers der Acta? Und Gott hätte diese unwahren formen dem geiste des Stephanus vorgespiegelt? Und Gott wäre auch hier wieder ein Gott der lüge und des truges?

Die kritik kann es verzeichnen, dass dieser Gott des truges in diesen objektivsubjektiven offenbarungsvisionen der Gott der „heutigen vertreter der christlichen weltanschauung“ ist.

Wann aber, darf die kritik fragen, werden diese theologen des ja und nein aufhören das wort des apostels wahr zu machen: Um euretwillen wird der name des herrn geschmäht unter den heiden?

Es bedarf hier, damit der streit nicht in missverständnissen sich bewege, fester bestimmung und klarer anschauung. Halten wir zunächst fest, dass es im vorliegenden falle nicht um prophetische gesichte im allgemeinen sich handele, nicht um solche, wo der gottesgeist im propheten, der späher in ihm, nicht gebunden an die endlichen schranken von raum und zeit, die wirklichen oder symbolischen formenscheinbilder real nicht gegenwärtiger irdischer verhältnisse schaut; halten wir fest, dass es um gesichte sich handelt, in denen die formen und gestalten einer außerirdischen welt in die bewusstseinssphäre des endlichen menschengeistes treten.

Wie denkt nun das biblische bewusstsein zunächst das wesen des geschauten objekts in diesen gesichten?

Die biblische weltanschauung scheidet das all in zwei gebiete, der erde und der himmel. Das gebiet der himmel ist nun zwar das reich des geistes und der geister. Aber in biblischer anschauung ist der geist, *τὸ πνεῦμα*, nicht reine tätigkeit des bewusstseins, sondern kraft, und nicht kraft, sondern substantielle kraft, und das wirkliche dasein dieser substantiellen kraft ist gebunden an eine materie, welche das negative der irdischen materie ist, an *δόξα*, lichtsubstanz, lichtschein. So haben denn beide gebiete, der erde und der himmel, ihre eigene wirklichkeit, weil ihre eigene sinnlichkeit. Die formen und gestalten der erdenwelt sind in ihrer wirklichkeit gebunden an die sinnlichkeit der erdenmaterie, des *χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς*, der *σάρξ*; die formen und gestalten der himmelswelt sind in ihrer wirklichkeit gebunden an die sinnlichkeit der himmelsmaterie, der *δόξα*. Und die individuellen gestalten dieses reiches des *πνεῦμα* sind als *πνεύματα* zugleich *σώματα*, *σώματα ἐπουράνια*, und diese *σώματα* sind gebildet aus *δόξα*, aus himmlischer lichtmaterie. Der gegensatz der beiden welten in ihrer wirklichkeit lässt sich daher nicht bestimmen als gegensatz des sinnlich und des geistig realen. Dieser gegensatz würde für das bewusstsein der gegenwart die klarheit der auffassung nur trüben. Denn die gegenwart versteht unter dem geistig realen leicht nur das durch den geist im geist gesetzte; die bibel versteht aber darunter ein reales, auch sinnlich reales dasein. Der gegensatz beider welten ist daher schärfer zu bestimmen als der einer irdischen wirklichkeit, weil sinnlichkeit, und der einer himmlischen wirklichkeit, weil sinnlichkeit.

Diese formen und gestalten der himmelswelt sind nun dem erdenmenschen für gewöhnlich verhüllt. Aber in außergewöhnlichen fällen offenbaren sie sich ihm und treten in das gebiet des menschlichen bewusstseins. Und zwar geschieht diese offenbarung in doppelter weise. Entweder die himmelsgestalten, wie die engel, wie Christus, umhüllen sich mit erdenmaterie, mit einem beliebigen fleischesleibe, und erscheinen dann in der hülle irdischer sinnlichkeit und wirklichkeit als *σάρξ*, als *σώματα ἐπίγεια*, jedem sinne des leibes sinnlich vernehmbar. Oder die formen und gestalten der himmelswelt bleiben ohne hülle der *σάρξ* in der wirklichkeit ihrer himmlischen lichtsinnlichkeit, und enthüllen sich dann dem menschen als *ὁράσεις*, *ὁράματα*, *ὀπτασίαι*. Und zwar ist *ὀπτασία* ein engerer begriff und bezeichnet die erscheinung von himmels gestalten, die sich selbsttätig aus ihrer außerirdischen unsichtbarkeit dem menschen zur sicht bringen.*) Dagegen umfassen *ὅρασις* und *ὅραμα* diese bedeutung und gelten zugleich auch für die formen aus der welt des himmels, die in tatlos zuständiger ruhe als bilder, formenabbilder himmlischer oder irdischer dinge oder verhältnisse vor dem auge des schauenden verweilen. Diese *ὁράσεις*, *ὁράματα*, *ὀπτασίαι* sind nun im biblischen bewusstsein allerdings nur scheine; aber nicht im sinne eines nur subjektiven scheins, einer nur geistigen realität von durch den subjektiven geist erzeugten, durch die subjective phantasie geformten reizungsprodukten des seh- und gehörnervs des schauenden endlichen subjektes, sei es auch, dass Gott als letzte ursache des reizes gedacht werde; sondern es sind durchaus objektive erscheinungen, die nur, weil sie in ihrer himmlischen lichtsinnlichkeit der irdisch-sinnlichen materialität entbehren, dieser irdischen wirklichkeit gegenüber wie bild zur sache sich verhalten, wie das formenscheinbild eines *ἀληθῶς γινόμενον* zu diesem irdisch wirklichen, dem *ἀληθῶς γινόμενον* selbst. Petrus Act. 12, 7 denkt zuerst allerdings, weil der engel ihm ohne *σάρξ* in seiner außerirdischen lichtherrlichkeit erscheint (v. 7), und die tätigkeit solcher engel oft nur den schein der sache, nicht die sache selbst darstellt (cf. Tobit 12, 19), dass der ganze vorgang ein *ὅραμα* sei. Aber so wenig, als der erscheinende engel,

---

*) Dieser begriff entspricht der bedeutung des stammes *ὀφθῆναι* und der wortendung *σια*, welche die in die wirklichkeit getretene handlung des tätigen subjektes des verbalbegriffes ausdrückt.

wäre ihm damit der vorgang nur subjektiver schein, er wäre ihm, wie die tat des Raphael vor dem Tobias, immer eine durchaus objektive erscheinung, kein nur geistig realer, sondern, ein sinnlich realer, nur nicht irdisch-sinnlicher vorgang gewesen. Ebenso ist das *ὅραμα* Act. 10, 11 im sinne des schriftstellers kein subjektives erzeugnis des ekstatisch erregten geistes des Petrus, sondern es ist ein objectiver schein himmlischer sinnlichkeit. Wie das tuch in himmlisch sinnlicher wirklichkeit aus den sich öffnenden himmeln — nach der gewöhnlichen darstellung solcher vorgänge — in den gesichtskreis des Petrus durch überirdische kraft herabgeführt wird, ebenso wird es nach vollendung des vorganges in himmlisch sinnlicher wirklichkeit durch überirdische kraft in die himmel wieder aufgehoben. Am allerwenigsten sind aber die solche gesichte begleitenden, oder die für sich allein auftretenden himmelsgestalten der engel, Jesu Christi im bewusstsein der biblischen schriftsteller nur geistige realitäten, erzeugnisse innerer reizungen des seh- und gehörnervs der schauenden persönlichkeit. Es sind außersubjektive wirklichkeiten in der sinnlichkeit himmlischen lichtscheins.

Wie aber denkt nun das biblische bewusstsein das wesen des schauenden subjekts in diesen gesichten?

Im allgemeinen ist die subjektive empfängnis der gesichte gebunden an den geist im subjekte und an einen besonderen zustand, eine besondere disposition des subjektes. Die gesichte werden bei nacht, im traum oder im wachen, sie werden bei tage in ekstatischer verzückung oder entrückung vom geiste empfangen. Aber der geist ist nicht gedanke, nicht phantasie; er ist nur s i n n. Der geist ist auge, ohr. Und so entspricht diese geistige sinnlichkeit des schauenden subjektes der geistigen sinnlichkeit des geschauten objektes. Und der geist des schauenden subjektes ist nicht tätiger gedanke, nicht schaffende phantasie, als eine die gesichte von innen heraus erzeugende tätigkeit; er wird nur als empfangender sinn, als passive phantasie, als ein die gesichte innerlich leidend aufnehmendes organ gedacht. Die gesichte sind nicht durch den endlichen geist im endlichen geiste, sie sind für den endlichen geist in himmlisch-sinnlicher wirklichkeit durch außerirdische mächte gesetzte. Wenn deshalb die geschauten objekte zunächst auch nur den geistessinnen, dem auge und ohr des geistes, sich offenbaren, so sind sie doch wegen dieser ihrer objektiven himmlisch sinnlichen wirklichkeit, die als lichtsinnlichkeit

an sich und prinzipiell auch dem sinne des äußeren auges nicht verschlossen ist, indem die grenzen zwischen himmlischer und irdischer wirklichkeit in der sinnlichkeit beider verschwimmen, unter umständen auch den leibessinnen, dem auge und dem ohre des körpers offenbar. Wenigstens erscheinen die himmlischen gestalten selbst ohne hülle der σάρξ in ihrer vollen außerirdischen lichtherrlichkeit auch dem wachen selbst- oder tagesbewusstsein. So erscheinen die engel dem Zacharias, der Maria, den hirten auf dem felde, Jesus in Gethsemane, den frauen am grabe, dem Kornelius, dem Petrus im gefängnisse; so erscheinen bei tage im wachen selbstbewusstsein den jüngern Moses, Elias Jesus in himmlischer lichtherrlichkeit auf dem berge der verklärung (Mat. 17, 1—9).

Allen diesen darstellungen aber, wie der weltanschauung des judentums und der bibel würde der lebensnerv durchschnitten, wenn man den biblischen persönlichkeiten das bewusstsein zuschriebe eines unterschiedes zwischen sinnlich leibhafter wirklichkeit und nur geistiger realität der geschauten himmlischen formen und gestalten, wenn auch diese geistige, aber immer doch subjektive realität eine durch Gott erzeugte wäre. Das bewusstsein der bibel weiß nur um den unterschied irdisch-sinnlicher wirklichkeit der erdigen, fleischlichen materie und himmlisch-sinnlicher wirklichkeit der himmlischen lichtmaterie. Und die formen und gestalten beider welten, der erde und des himmels, sind der biblischen weltanschauung beide wirklich, weil beide sinnlich, nur jede in ihrer eigentümlichen sinnlichkeit, sind beide objektiv, weil beide sinnlich-wirklich, nur jede in ihrer eigentümlichen sinnenwirklichkeit.

Auf diesem grunde hofft der verf. mit Beyschlag sich leicht verständigen zu können. Er gibt diesem unbedingt zu, dass die biblischen persönlichkeiten mit vollem bewusstsein zwischen der irdisch materiellen und himmlisch materiellen sinnlichkeit und wirklichkeit unterschieden haben, gibt unbedingt zu, dass in diesem bewusstsein der biblischen persönlichkeiten das in gesichten geschaute der irdisch materiellen sinnlicheit und wirklichkeit entbehre. Aber was hat Beyschlag damit im geringsten gegen den verf. bewiesen? Doch nicht was er wollte und zunächst sollte, dass die biblischen persönlichkeiten mit bewusstsein zwischen „vision und realität“ unterschieden haben, dass sie mit bewusstsein die nichtobjektivität der visionär geschauten formen und gestalten erkannt haben? Denn wenn

dem in gesichten geschauten die irdisch-materielle sinnlichkeit und wirklichkeit fehlt, fehlt ihnen damit überhaupt sinnlichkeit und wirklichkeit? Wenn ihnen die objektivität irdisch sinnlicher wirklichkeit fehlt, fehlt ihnen damit überhaupt die objektivität? Wenn die schauenden um die irdisch sinnnliche nichtwirklichkeit, um die irdisch sinnliche nichtobjektivität der geschauten formen, der gehörten worte wisssen, wissen sie damit diese worte und formen als die erzeugnisse ihrer eigenen phantasie, als die aus dem innern des eigenen subjektiven geistes stammenden reizungsprodukte ihres eigenen seh- und gehörnervs? Und hierin liegt zunächst der kern der frage. Wenn verf. von der vollen objektiven wirklichkeit der visionsgebilde für das bewusstsein der schauenden redete: so behauptete er damit doch nur, dass die persönlichkeiten der bibel die visionsgebilde nicht als erzeugnisse der inneren nur subjektiven tätigkeit des eigenen geistes begriffen, sondern als ein objektives, aus der objektiven, wenn auch überirdischen welt ihren sinnen entgegentretendes gebilde außerirdischer kräfte angeschaut haben, das deshalb mit der beweiskraft objektiver wirklichkeit auf ihr bewusstsein wirken musste; behauptete damit doch nur, was Beyschlag selber behauptet, dass der prophet oder apostel das, was er schaut, bald für ein von Gott eigens für ihn hervorgerufenes bild, bald für einen realen vorgang in der geisterwelt gehalten habe. Von einer andern objektivität hat verf. nicht reden wollen; eine andere objektivität bedarf der verf. nicht für die volle beweiskraft seiner darstellung.

In diesem sinne wird daher Beyschlag zugestehen, dass volle objektive wirklichkeit der visionen ein unbezweifeltes element des jüdischen bewusstseins sei, wird Beyschlag nicht leugnen, dass auch für Paulus seine visionen den charakter voller objektiver wirklichkeit gehabt haben, wenn ihm verf. dagegen zugesteht, dass Paulus diese objektive wirklichkeit seiner visionen mit vollem bewusstsein des unterschiedes als die einer nur himmlisch sinnlichen wirklichkeit, nicht als die einer irdisch sinnlichen wirklichkeit erkannt habe. Und auch bei der entrückung 2. Cor. 12, 1 wird Beyschlag nicht leugnen, wie auch der vorgang selber gedacht werde*), dass Paulus von der vollen objektiven

*) In der auffassung von 2. Cor. 12, 1 sq. ist Beyschlag völlig in die irre gegangen und es ist ein wesentliches verdienst von Hilgenfeld (l. c. p. 171 sqq.), den gesichtspunkt für die richtige erklärung der stelle im zusammenhange des briefes zum klaren bewusst-

wirklichkeit des hier v. 2—4 geschauten und gehörten ebenso gut, als von der vollen objektiven wirklichkeit der person Christi und seiner worte v. 8—9 überzeugt gewe-

---

sein gebracht zu haben. Verf. möchte dieser darstellung nur einzelnes, für ihn bedeutungsvolles hinzufügen.

Der bestimmte sinn, in welchem Paulus hier der *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου* erwähnt, lässt sich allerdings nur aus dem zweck der ganzen darstellung cp. 10—13 erkennen, dieser zweck aber im letzten grunde nur aus dem sinne des *Χριστοῦ εἶναι* cp. 10, 7. Die deutung dieses ausdrucks durch die historisch-kritische theologie ist nach der lichtvollen darstellung Baurs (Paulus. Aufl. 2. I, 291 sqq.) durch die auffassung Hilgenfelds (die Christusleute in Corinth. Ztschrft. f. w. theol. 1865 p. 241 sqq.) zwar in eine neue wendung getreten, die grundanschauung Baurs aber dadurch nicht geändert worden.

Aus der entscheidenden stelle 10, 7 ergibt sich, dass dieses *Χριστοῦ εἶναι* von den gegnern des Paulus in antipaulinischem sinne nur für sich in anspruch genommen, diesem aber abgesprochen wurde, und zwar, wie aus v. 8 und dem ganzen abschnitte hervorgeht, in bezug auf seine machtvollkommenheit und sein recht und seine bedeutung als apostel. Dagegen aber nimmt Paulus dieses *Χριστοῦ εἶναι*, ohne es seinen gegnern abzusprechen, in gleicher weise auch für sich in anspruch, um eben auch darauf seine machtvollkommenheit, sein recht als apostel zu stützen. Dies verhältnis, dass das *Χριστοῦ εἶναι* dem a p o s t e l Paulus von seinen gegnern abgesprochen, dem a p o s t e l Paulus mit gleichem rechte, wie seinen gegnern, von sich selber zugesprochen wurde, erfordert vor allen eine erklärung. Und da die andeutungen der Corintherbriefe nicht entscheiden, so müssen die allgemeinen historischen verhältnisse des urchristentums zu hülfe gerufen werden.

Nach dem tode Jesu war auf dem grunde der kreuzestodestatsache des Messias als der offenbarungstatsache eines neuen göttlichen heilswillens dem bis dahin leidenschaftlichen verfolger der gemeinde des Messias ein evangelium offenbar geworden, dessen inhalt nicht nur der offenbarung Gottes in den heiligen schriften nach ihrem traditionellen verständnis, sondern auch der lehre des Messias nach der überlieferung der eigensten jünger desselben widersprach. Und dennoch dieses der offenbarung Gottes und des Messias widersprechende evangelium verkündete Paulus als offenbarung Gottes und des Messias. Sein evangelium sei allerdings eine neuschöpfung, mit der das alte vergangen: es sei die geheimnisweisheit Gottes, die verborgene, welche Gott zwar vor aller zeit zur herrlichkeit der gläubigen schon bestimmt, jetzt aber erst dem geiste des apostels durch seinen geist enhüllt habe (1. Cor. 2, 6 sqq.); es sei die offenbarung Jesu Christi, des auferweckten, der nach seinem kreuzestode als der auferstandene in himmlischem gesichte ihm erschienen und zum verkündiger dieser neuen heilsbotschaft ihn berufen habe. Und dieses der traditionellen offenbarung Gottes und des Messias widersprechende evangelium stellte nun Paulus dem schon vor ihm verkündeten evangelium zur seite und entgegen, welches mit der gottesoffenbarung der heiligen schriften nach ihrem traditionellen und nationalen verständnisse im einklange stand, welches die lehre des lebenden Messias selbst in treuer überlieferung zu bewahren glaubte. Und mit diesem

sen sei, wenn der verf. ihm dagegen gerne zugesteht, dass diese objektive wirklichkeit die nicht einer irdisch-sinnlichen, sondern einer himmlisch-sinnlichen wirklichkeit allen-

---

widersprechenden evangelium stellte sich Paulus als ein von Gott und dem auferweckten Messias durch ein himmlisches gesicht berufener apostel gleichberechtigt denjenigen aposteln zur seite und gegenüber, welche der lebende Messias selber vor ihm erwählt und zu verkündern seines evangelium bestellt hatte. Ein allerdings unbegreiflicher widerspruch! Eine gottesoffenbarung im widerspruch mit der offenbarung Gottes! Eine messiasenthüllung im widerspruch mit der lehre des Messias! Ein Gottes- und Messiasapostel im widerspruch mit den aposteln des Messias und Gottes! Jeder unbefangene sinn, der zunächst nur die formale berechtigung beider evangelien und ihrer verkünder an den tatsachen der wirklichkeit prüfte, musste in dem Paulus einen lügenlehrer erkennen, wenn er bei diesem widerspruche sein evangelium als das allein wahre behauptete, das der urapostel als eine verfälschung des wortes Gottes (2. Cor. 2, 17 cf. c. Gal. 2, 14) durch fleischlichen sinn und nationale eitelkeit (Gal. 6, 11 sqq.) verwarf. Im gegenteil sein evangelium, welches er selber eine neuschöpfung, eine bis dahin verborgene geheimnisweisheit Gottes nannte, musste den uraposteln und jedem durch die gottesoffenbarung der heiligen schriften bestimmten religiösen bewusstsein als ein vollkommen verhülltes, unoffenbares (2. Cor. 4, 3) erscheinen, in welchem Paulus nicht den Messias, sondern sich selber verkündete (2. Cor. 4, 5), in welchem er mit der truglist eines lügenpropheten das wort Gottes und des Messias verfälscht habe, um, selber unrein sündigen sinnes, den unrein sündigen trieben der menschen aus menschengefälligkeit entgegenzukommen (2. Cor. 4, 2 cf. c. Gal. 2, 17; 1. Thess. 2, 3.). Ganz anders freilich stellte sich das verhältnis, wenn ein unbefangener sinn die materiale berechtigung beider evangelien und ihrer verkünder prüfte und nach dem geistigen rechte derselben und dem rechte des geistes die entscheidung fällte. Die tatsache des kreuzestodes des Messias konnte von der teleologisch-theistischen weltanschauung jener zeit nicht anders als der wille Gottes selbst, als die spitze des messianischen heilswerkes und der notwendige heilswille Gottes und des Messias denkend begriffen werden. Nun aber war das evangelium des Paulus nichts anders als die zu den einfachen und notwendigen consequenzen logisch entwickelte entfaltung des mit jener gnosis der kreuzestodestatsache als der offenbarungstatsache des göttlichen und messianischen heilswillens gesetzten prinzipes. Wer mit unbefangen denkendem geiste dieses prinzip anerkannte — und wie konnte die kreuzestodestatsache anders begriffen werden — musste auch die notwendigen consequenzen zugestehen und das evangelium des Paulus als die allein lautere und reine göttliche wahrheit anerkennen. Denn in dem evangelium der urapostel blieb die kreuzestodestatsache, diese spitze des göttlichen und messianischen heilswillens, entweder ein rätsel und wurde als „ärgernis des kreuzes“ vertuscht, oder, wenn der kreuzestod als um der sünde willen geschehen erklärt und begriffen war, so waren doch diesem prinzipe im sinne und zu gunsten des judentums seine notwendigen consequenzen abgebrochen (Gal. 2, 14 sqq.). In einem solchen evangelium konnte der denkende geist unmöglich eine wahrheit des göttlichen geistes und göttliche wahrheit anerkennen.

falls nicht für des leibes, sondern des geistes sinne in der anschauung des Paulus gewesen sei. Nun aber können wir nicht, kann auch Beyschlag nicht, wenigstens in dem

---

Das war der ungeheure widerspruch, in den das urchristliche bewusstsein mit dem auftreten des Paulus als apostel gestellt wurde, sobald die verkündigungsgebiete beider evangelien sich berührten und die neue weltanschauung des Paulus, in welcher der geist, anscheinend losgerissen von aller tradition, aus sich selber eine neuschöpfung geboren hatte, mit der alten überlieferung zusammenstieß. Und dieser widerspruch war vom standpunkte der jüdisch teleologisch-theistischen weltanschauung ohne annahme eines betruges und einer fälschung ein theoretisch unlösbarer. Er konnte zunächst nur allmählich durch gegenseitige zugeständnisse praktisch sich ausgleichen, um in später zukunft auf dem grunde der christlichen weltanschauung auch logisch begriffen und gelöst zu werden.

Als aber dieser widerspruch dieser beiden evangelienformen in die welt trat, musste ein streit der träger derselben und ihrer anhänger entstehen. Und ein ernster, erbitterter. Denn beide parteien stützten sich auf göttliches recht und führten ihn deshalb mit jener leidenschaftlichen unbeugsamkeit, welche die gewissheit göttlichen rechtes entzündet.

Im streite selbst aber war es natürlich, dass jede seite ihr göttliches recht, welches das göttliche unrecht des gegners war, als das entscheidende hervorhob. Die urapostel und ihre anhänger stützten sich auf das formale göttliche recht des buchstabens der heiligen schriften nach dem überlieferten nationalen verständnis desselben und auf die beweiskraft ihres tatsächlichen verhältnisses zum Messias; Paulus und seine anhänger stützten sich auf das materiale göttliche recht des geistes der schrift (2. Cor. 3) und die beweiskraft des gedankens (2. Cor. 18, 5 cf. c. Gal. 2, 14 sqq. cp. 3. Röm. 1, 10—11, 36). Dabei aber hatten beide seiten in unleugbaren tatsachen eine unverdrängbare stellung. Die urapostel die wirklichkeit ihres verkehrs mit dem lebenden Messias, ihre belehrung durch denselben, ihre bestallung durch ihn; Paulus die wirklichkeit des kreuzestodes des Messias und des erfolges seiner verkündigung, in der teleologisch-theistischen weltanschauung ein gottesurteil für seine gottessendung.

Dies erklärt die betreffenden verhältnisse und die darstellung auch der Corintherbriefe. Die mit empfehlungsbriefen in Corinth aufgetretenen gegner des Paulus hatten, doch wol gestützt auf eine schon vorhandene partei des Kephas, das zweitandere evangelium des Kephas (Gal. 2, 7 cf. c. 1, 6 und 2. Cor. 4, 4) in Corinth zur geltung gebracht und den widerspruch der beiden evangelienformen hervorgehoben. Aber schon hierbei hatten sie nur das formale göttliche recht geltend gemacht, den widerspruch des paulinischen evangelium mit dem buchstaben der gottesoffenbarung in den heiligen schriften des alten bundes. Sie hatten das evangelium des Paulus ein von der gottesoffenbarung des alten bundes aus verhülltes genannt, in welchem Paulus nicht den Messias, sondern sich selbst verkünde (2. Cor. 4, 1 sqq.). Je weniger nun aber dies evangelium des Kephas in einer paulinischen heidengemeinde mit den waffen des geistes und der macht des gedankens als göttliche wahrheit sich begründen ließ; je mehr im gegenteil, da das petrinische evangelium,

v. 2—4 geschauten und gehörten nicht, objektive wirklichkeiten anerkennen. Denn das kann auch Beyschlag nicht behaupten wollen, — und seine umdeutelung der stelle

---

durch die macht der tatsache des todes des Messias gezwungen, das prinzip des paulinischen, den kreuzestod um der sünde willen, ebenfalls in sich trug (1. Cor. 15 init.), bei einem geistigen kampfe auch die gegner des Paulus von der macht der logischen consequenz dieses prinzipes in die weltanschauung des Paulus fortgerissen wurden: je mehr mussten sie, um ihr evangelium und sich behaupten zu können, auf nichtgeistige mächte sich stützen, auf äußere autoritäten des buchstabens, der persönlichkeiten. So stellten sie die persönlichkeit des Kephas der persönlichkeit des Paulus gegenüber und behaupteten ein höheres apostelrecht des Petrus und seiner mitapostel. Auch hierbei konnten sie in einer paulinischen gemeinde nur auf äußere gründe, auf beweisgründe des äußerlichen sich stützen, am entscheidensten und mit dem scheinbarsten rechte auf die tatsache des unmittelbaren verhältnisses des Petrus zum Messias. Das ist das Χριστοῦ εἶναι der Corintherbriefe im antithetisch antipaulinischen sinne, wie es dennoch Paulus auch für sich mit gleichem rechte in anspruch nimmt. Der ausdruck ist an sich unbestimmt und allgemein, und wird doch durch den gegensatz zum Paulus und seinem evangelium ein scharf bestimmter, ein ächtes schlagwort der partei. Er bezeichnet zunächst die unmittelbare tatsächliche beziehung des Kephas, der urapostel zum lebenden Messias und damit zugleich die unmittelbare beziehung des evangelium des Kephas zur überlieferung des lebenden Messias. Wie einst die judaisten in Jerusalem die höhere autorität der δοκοῦντες στῦλοι εἶναι aus dem ὁποῖοί ποτε ἦσαν, so leiteten die judaisten in Corinth das überrecht der ὑπερλίαν ἀπόστολοι, des Kephas und der urapostel, aus ihrem Χριστοῦ εἶναι ab. Hier wie dort derselbe grund. Nur hatte das ὁποῖοί ποτε ἦσαν in Jerusalem in dem Χριστοῦ εἶναι in Corinth einen bestimmteren und greifbareren ausdruck erhalten, wodurch es geeigneter wurde, das feldgeschrei der partei zu werden. Einmal bezeichnete es in kurzem und schlagendem wort historisch durchaus correkt das tatsächliche verhältnis der urapostel und ihres evangelium zum Messias und seiner überlieferung. Und dabei drückte es scharf und bestimmt grade das aus, was dem Paulus und seinem evangelium fehlte, und was ihm doch notwendig war, wenn er, sein evangelium, die durch ihn gläubigen eine stelle im reiche des Messias finden sollten (Gal. 4, 17 ἐκκλεῖσαι). Dann aber war das Χριστοῦ εἶναι allgemeineren sinnes und beschränkte sich nicht, wie das ὁποῖοί ποτε ἦσαν nur auf die urapostel. Es galt in gleichem sinne für alle im sinne der urapostel und ihres evangelium wirkenden und bezeichnete sie, auch ohne dass sie grade unmittelbare jünger des Messias sein mussten, doch als die in unmittelbarem verhältnisse zum Messias stehenden, weil als die im dienste des Messias das den uraposteln vom Messias überlieferte evangelium verkündenden διάκονοι Χριστοῦ. Denn dem Paulus gegenüber, der nicht im dienste des Messias den Messias, sondern im dienste seiner selbst sich selbst verkünde, konnten sowol die urapostel, als ihre sendlinge, die faktischen gegner des Paulus, dieses διακόνους εἶναι Χριστοῦ, ἀποστόλους εἶναι Χριστοῦ (2. Cor. 11, 23. 13) und damit das εἶναι Χριστοῦ sich zuschreiben. Aber auch nur in diesem sinne konnte es Paulus von seinem standpunkte aus in gleichem sinne und mit

beweist, er wolle nicht behaupten — dass der dritte himmel und das obere paradies statt unwirklicher vorstellungen der eigenen, aus der unwahren weltanschauung seiner

---

gleichem rechte für sich in anspruch nehmen. Nur dass, so lange mit der beweiskraft der wirklichen tatsachen gestritten wurde — und der streit musste auch auf diesem gebiete gekämpft werden — die gegner des Paulus in diesem Χριστοῦ εἶναι ihre gesicherteste stellung, weil ein formales göttliches recht hatten, dem Paulus und die Pauliner tatsächlich nichts entgegenstellen konnten. Darin lag die macht dieses treffend gewählten ausdrucks.

So hatte denn durch die gegner des Paulus die streitfrage über das göttliche recht der beiden evangelienformen die ganze schärfe einer auch rein persönlichen über das göttliche apostelrecht des Paulus und der urapostel erhalten. Und mit dem Χριστοῦ εἶναι hatten die gegner das apostelrecht des Paulus an seiner schwächsten und empfindlichsten stelle angegriffen.

Und durch die gegner gezwungen und durch die Corinther, welche von den beweisen der gegner überredet, die persönlichkeit des Paulus der persönlichkeit der urapostel gegenüber nicht behauptet hatten (2. Cor. 12, 11), musste Paulus auch auf diesen streit des persönlichen eingehen. Derselbe musste für ihn ein sehr peinlicher werden. Der bedeutung nämlich, welche im sinne der gegner für die urapostel das Χριστοῦ εἶναι in diesem streite hatte, — und dies war doch zuletzt das entscheidende — konnte Paulus nicht mit der logischen macht des gedankens und der wahrheit, nicht mit der faktischen macht des tatsächlichen erfolges entgegentreten. Er musste zuletzt immer eine gleich unmittelbare verbindung mit dem Messias, eine gleich unmittelbare bestallung zum apostelamt durch den Messias nachweisen. Die hatte er. Aber in der tiefe seines selbstbewusstseins mit der auch ihm gewordenen ὀπτασία καὶ ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Aber der beweis für dieses selbstbewusstsein war selbstversicherung, zuletzt doch immer der beweiskraft des tatsächlichen entbehrend. Dagegen die urapostel hatten außer der ὀπτασία Ἰησοῦ Χριστοῦ nach seinem tode, die unleugbare tatsache ihrer unmittelbaren verbindung mit dem lebenden Jesus. Das war das empfindliche bei diesem punkte für Paulus. Daher, wenn er gezwungen auf ihn eingehen musste, seine gereiztheit. Denn er konnte den unglauben der gegner durch selbstversicherung wol bekämpfen, aber — nicht besiegen, wenn der unglaube nicht glauben wollte. Ein qualvoller zustand für Paulus, von der wahrheit seines selbstbewusstseins tief durchdrungen zu sein und diese wahrheit nicht beweisen zu können — wenn nicht durch selbstruhm.

Denn dazu musste es kommen. War einmal das persönliche höherrecht der urapostel dem Paulus entgegengestellt, so musste dies in anspruch genommene höhere apostelrecht durch einen tatsächlichen höheren apostelwert begründet werden. So wurde der streit um das apostelrecht zu einem streit um den apostelwert. Und glaubten nun die Corinther an das persönliche höherrecht, den persönlichen höherwert der urapostel — und wie natürlich war doch dieser glaube in gewisser beziehung! — so musste Paulus selber seinen apostelwert ins licht stellen, musste den wert der urapostel als schein aufweisen, den eignen wert als wirklichkeit behaupten. Nichts

zeit genährten phantasie des Paulus wirklich absolut wahre weltformen seien; das kann Beyschlag nicht zu behaupten wagen, dass Gott selber diese unwirklichen, unwahren bil-

---

drückender für ein edles gemüt; nichts gehässiger in den augen der gegner.

Und für diese lag die frage so einfach. Sie zogen sich auf die tatsache der vergangenheit der urapostel zurück. Eine unangreifbare stellung. Denn dieser tatsache hatte Paulus nichts gleich, nichts entgegenzusetzen. Und dieser so offen und klar vorliegenden tatsache gegenüber, dass die urapostel vom Messias selber gewählt und bestellt seien und im dienste des Messias wirkten, musste jede behauptung des Paulus als ein durch himmlisches gesicht berufener apostel Christi ihnen gleich, in seinem apostelwerte aber ihnen voranzustehen, als maßlose selbstüberhebung erscheinen, als ein ἐκστῆναι, ein ἄφρονα εἶναι.

Dies erklärt die darstellung des zweiten Corintherbriefes cap. 10—12. In seinen gegnern in Corinth bekämpft hier Paulus zugleich die ὑπερλίαν ἀπόστολοι in Jerusalem, die hinter diesen gegnern standen. Und was Paulus hier den gegnern sagt, hat doch zugleich seine letzte beziehung immer auf die urapostel, die mit denselben gründen wider ihn kämpften, als diese gegner. (cf. 11, 5 und 12, 11. Dazu Baur, beiträge zur erklärung der corintherbriefe: Theol. jahrb. 1850 p. 160 sq.) Persönlichkeit steht gegen persönlichkeit, apostelwert gegen apostelwert. Den vorwurf der ἀφροσύνη, des mangels an verständiger besonnenheit in beurteilung des eignen wertes in verhältnis zu den überaposteln, gesteht Paulus in bitterer ironie zu, um unter dem schutze dieser ἀφροσύνη die selbsthervorhebung seines persönlichen wertes weniger drückend zu machen; den vorwurf der ἀσθένεια, der schwäche seiner individuellen persönlichkeit, gesteht Paulus in feiner ironie zu, um durch hervorhebung s o l c h e r ἀσθένειαι, die seinen überwert begründen (12, 10), den selbstruhm dieses überwertes weniger verletzend zu machen. Und zunächst hebt er punkte hervor, die u n b e s t r e i t b a r diesen gleichwert, diesen überwert über die überapostel beweisen. Zuletzt, nachdem er durch diese vorbereitung geist und gemüt der Corinther an die wirklichkeit und wahrheit seines überwertes gewöhnt und für denselben gestimmt hat, kommt er auf seine gesichte und offenbarungen, den entscheidendsten aber auch zartesten punkt.

Denn auch hierzu musste es kommen. War einmal das Χριστοῦ εἶναι der urapostel ihm gegenüber behauptet, so musste er, alle zurückhaltung bei diesem empfindlichen punkte bei seite setzend, auch sein Χριστοῦ εἶναι, seinen unmittelbaren persönlichen zusammenhang und verkehr mit dem Messias dieser behauptung entgegenwerfen. Er musste seine ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις κυρίου berühren. Aber nicht die eine ὀπτασία und ἀποκάλυψις seiner bekehrung. Denn es stand hier nicht apostelrecht gegen apostelrecht, sondern apostelwert gegen apostelwert; und in dieser ὀπτασία stand er den urapostel ngleich. Sondern die fortlaufende reihe von ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις seines lebens. Denn in ihnen hatte er, wie bei den ἀσθένειαι 11, 23 sq. einen überwert über die urapostel. Diese hatten nach der mündlichen überlieferung des lebenden Jesus keine weitere göttliche offenbarung empfangen; ihnen war nach den ersten ὀπτασίαι des auferstandenen (1. Cor. 15 in.) keine weitere ὀπτασία zu teil geworden. Dagegen hatte Paulus in den fortgehenden gesichten und

der als absolut wahre formen in der phantasie des Paulus hervorgerufen habe. Auch Beyschlag wird zugestehen müssen, dass jene v. 2—4 geschauten formen und gehör-

---

offenbarungen, besonders in den entscheidenden wendepunkten seines lebens (cf. z. b. Gal. 2, 1), mit denen er begnadet war, auch in seinem unmittelbaren persönlichen verhältnisse zu Christo und Gott einen absoluten überwert über die urapostel.

Nachdem deshalb Paulus unter dem schutze seiner *ἀφροσύνη* den gleichen und höheren wert seiner persönlichkeit vor seinen gegnern als *διάκονοι Χριστοῦ* in seinen *ἀσθενείαις* ins licht gestellt (11, 16—19); nachdem er in der *ἀσθένεια* des damascenerereignisses den unmittelbaren schutz der göttlichen allmacht über sein leben (cf. zum sinn Act. 12, 11) hervorgehoben (v. 30—33), kommt er nun cap. 12, 1 sq. auf jene reihe von gesichten und offenbarungen vom herrn, welche seine fortgehende unmittelbare persönliche verbindung mit Christus, sein *Χριστοῦ εἶναι* beweisen.

Paulus leitet diesen für ihn so gewichtvollen, aber zarten punkt noch einmal mit dem ironischen ausspruche ein: rühmen freilich ist mir nichts nütze (ich weiß ja, dass in euren, der Corinther, augen dies *καυχᾶσθαι* als ein *ἐκστῆναι*, ein *ἄφρονα εἶναι* mir nur schadet. Denn dass *δή* hier in seinem ironischen sinne steht, liegt nach dem zusammenhange auf der hand). Den grund aber, weshalb er diesen ausspruch hier noch einmal wieder hervorhebt, erläutert der folgende satz mit *γάρ*. Ich werde nämlich im verfolg der sache auf des herrn gesichte und offenbarungen kommen. In diesen fortgesetzten *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* hatte Paulus einen hohen ruhm vor den uraposteln. Da er aber weiß, dass rühmen ihm vor den Corinthern schade, so macht er sich bei diesem punkte seines größten persönlichen ruhms zuvor selbst aufmerksam, nicht sich zu rühmen, und erläutert (*γάρ*), warum er sich aufmerksam mache, durch angabe des gegenstandes, von dem er reden muss, und der sonst seiner natur nach ihn zum rühmen zwingen müsste. Und er befolgt nun diese selbsterinnerung einmal dadurch, dass er mit enthaltsamkeit von diesem gegenstande seines ruhmes spricht (v. 6.), dann, dass er einen ruhm nur von seinem pneumatischen menschen, dem *ἔσω ἄνθρωπος*, dem göttlichen nicht-ich, von seinem sarkischen menschen aber, dem *ἔξω ἄνθρωπος* (2. Cor. 4, 16), dem endlichen ich, eine schwäche hervorhebt.

Denn aus der reihe seiner *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* hebt nun Paulus mit großer feinheit im einklang mit der darstellung der ganzen stelle zunächst eine offenbarung hervor, die ihn einmal hoch über alles stellte, was den uraposteln zu teil geworden war, eine unmittelbare entrückung durch die himmel ins himmlische paradies, dann aber ihm wieder gelegenheit gab, ebenfalls im einklang mit der ganzen darstellung, diese *ὑπερβολὴ τῶν ἀποκαλύψεων* als eine *ἀσθένεια* zu rühmen. Denn zu leugnen, dass Paulus von einer entrückung im eigentlichsten sinne rede, ist nach den worten und dem zusammenhange nur ein act des wunsches. Insofern das objekt des *ἁρπαγέντα* und *ἡρπάγη* der *ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ* möglicher weise *ἐν σώματι* ist, kann nur von einer wirklichen entrückung dieses menschen in Christo selbst im leibe die rede sein. Nur wegen der außerordentlichkeit, der ungewöhnlichkeit dieses *ἁρπαγῆναι ἄνθρωπον ἐν σώματι* — denn das scheint des Paulus eigentliche meinung —

ten worte nur licht- und tonbilder der phantasie des subjektiven, des endlichen geistes des Paulus gewesen seien. Und wenn nun Beyschlag anerkannt hat, dass Paulus von

---

bestimmt er dieses objekt näher und beschränkt gleichsam das übergewöhnliche der tatsache durch den zusatz, dass nur Gott wisse, ob das πνεῦμα dieses ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ allein und ἐκτὸς τοῦ σώματος, herausgenommen aus seinem σκεῦος, oder ob das πνεῦμα dieses ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ mit dem σῶμα und in seinem σκεῦος entrückt sei. So eigentümlich uns diese anschauung vorkommt, und so natürlich deshalb für manche theologen der wunsch ist, sie möchte von Paulus nicht ausgesprochen sein: so hat doch das ἐκτὸς τοῦ σώματος im bewusstsein jener zeit seine analogieen (cf. Hilgenfeld l. c. p. 175, anm.) und das ἐν σώματι in der weltanschauung jener zeit nichts unmögliches.

Dies führt uns aber weiter. Wenn Paulus über dies ἐν σώματι oder ἐκτὸς τοῦ σώματος zweifelhaft geblieben war, so muss diese ἀποκάλυψις unter umständen erfolgt sein, die über das verbleiben seines σῶμα auf erden ihn nicht vergewissern konnten. Er muss in einem zustande diese offenbarung empfangen haben, dass andere nichts um ihn wussten, in einsamkeit; er muss in einem zustande sie empfangen haben, dass er selber nichts um sich wusste, in völliger selbstbewusstlosigkeit. Damit haben wir hier offenbar eine jener in unserm sinne ekstatischen visionen vor uns, wo die energische concentration der geistigen tätigkeit in der innenwelt des bewusstseins auch die prozesse des physischen lebens in das innere zurückzieht, so dass häufig eine völlige lähmung des peripherischen lebens in empfindung und bewegung eintritt. (cf. Ideler, theorie des religiösen wahnsinns I, 271 von David Joris: Hiedurch wurde er eines tages in völlige ekstase versetzt; er wusste nicht, ob er lebendig oder tot sei und blieb lange zeit unbeweglich. In dieser entzückung hatte er eine vision etc. etc.) So wird auch Paulus wärend dieser vision einsam in völliger bewusstlosigkeit gelegen haben, wärend an seinem geiste innen die erhabensten bilder vorüberzogen.

Dies führt uns weiter auf die ἀσθένεια, welche Paulus bei dieser ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων von seiner endlichen individualität rühmen will. Dieser zustand einer ἀσθένεια ist jener σκόλοψ τῇ σαρκί, jener ἄγγελος σατᾶν, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. Wärend das πνεῦμα des ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ mit dieser ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων begnadet war, wurde die σάρξ desselben von einem satansengel wie mit faustschlägen gemartert und befand sich in jenem zustande krampfhafter erschütterungen und zugleich schmerzhafter entkräftung, der ein unmittelbarer begleiter und nachfolger hochgesteigerter ekstasen ist. (cf. Ideler l. c p. 256: Seine träume, offenbarungen, gesichte waren jetzt so häufig und griffen ihn bei seiner entkräftung so an, dass er Gott bat, ihn damit zu verschonen, weil seine creatur sonst ganz darauf gehen müsste.)

Aus diesen erläuterungen ergibt sich auch, weshalb Paulus aus den ὀπτασίαι κυρίου die 12, 8 geschilderte eine oder mehrere hervorhebt. Denn dass eine ὀπτασία κυρίου gemeint ist, beweist die darstellung, nach welcher die worte: ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου nur als die eigenen, direkten worte des dem Paulus in einer ὀπτασία erschienenen Christus aufgefasst werden können. Auch hier nämlich hatte Paulus eine ἀσθένεια zu erwähnen, die zu einem unendlichen

der objektiven realität des geschauten und gehörten überzeugt gewesen sei: so wird er nun auch zugestehen müssen, dass Paulus zwischen der nur subjektiven wirklichkeit seiner

---

ruhm für ihn umschlug. Diese ἀσθένεια τῆς σαρκός war eine von Gott ausgegangene und war göttlicher wille, damit in der schwäche des menschen die allmacht des in ihm wirkenden Gottes um so leuchtender hervorstrahle.

Und offenbar verband Paulus in großer feinheit hiermit noch einen anderen zweck. Jene ἀσθένεια τῆς σαρκός, welche Paulus v. 7 schildert, muss wohl ein häufiger wiederkehrender zustand gewesen sein, wie die ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις. Sonst würde er den herrn nicht so dringend gebeten haben, denselben von ihm zu nehmen. Er erinnert aber an jene ἀσθένεια τῆς σαρκός Gal. 4, 13. Und wie Paulus hier selber sagt, dass dieselbe eine versuchung für die Galater war, sein evangelium zu verwerfen, zu verabscheuen als die verkündigung eines von bösen geistern geplagten oder von Gott durch einen satansengel gestraften; so war auch wol in Corinth diese ἀσθένεια ein gegenstand ähnlicher anschuldigungen der gegner. Und mit großer feinheit schlägt Paulus diese angriffe zurück, indem er diese ἀσθένεια zwar zugesteht, aber dieselbe in einen hohen ruhm für sich verwandelt, in dieser schwäche organ des in ihm wirkenden Gottes zu sein.

Auf grund dieser erklärung der stelle werden wir erkennen, wie sehr Beyschlag überall geirrt hat. Er leugnet zunächst, dass es bei dieser stelle um die verteidigung der apostelwürde des Paulus sich handle. Wenn er damit leugnet, dass es hier um „den rechtstitel des paulinischen apostolats“ sich handle (cf. q. 222), so hat er er recht. Nicht um das apostelrecht, um den apostelwert handelt es sich hier. Persönlichkeit steht gegen persönlichkeit, ruhm gegen ruhm, vorrang gegen vorrang. Aber dies doch nur, um die apostelwürde des Paulus gegen die urapostel zu behaupten. Hilgenfelds darstellung hat dies handgreiflich gemacht.

Ebenso irrt Beyschlag mit der behauptung: Wenn Paulus hier εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου kommen will, aber denn doch nur ein (?) derartiges erlebnis erzählt, so wird man unter ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις nicht zweierlei phänomene zu verstehen haben, um so weniger als v. 7 für die fraglichen erlebnisse nur der eine name ἀποκαλύψεις wiederholt wird, sondern dieselben phänomene werden durch ὀπτασία nach ihrer form, durch ἀποκάλυψις nach ihrem inhalte bezeichnet sein, und wir finden demnach bei Paulus den klar gefassten (!) begriff der „offenbarungsvision“ (natürlich der objektiv-subjektiven!). Beyschlag, offenbar wol mit vermischung der begriffe von ὀπτασία und ὅρασις, deutet so, um der stelle die beweiskraft zu rauben für die behauptung, dass Paulus auch die christuserscheinung seiner bekehrung als eine ὀπτασία κυρίου gedacht habe. Aber ὀπτασία und ἀποκάλυψις sind hier, wo beide getrennt neben einander stehen, wol zu unterscheiden. Denn ὀπτασία bezeichnet im gebiet himmlischer gesichte nur das sich zur erscheinung bringen einer himmlischen gestalt und persönlichkeit in ihrer himmlischen lichtsinnlichkeit, einen akt der wirklichkeit für den sinn des auges; ἀποκάλυψις aber in seinem eigentlichen und engeren sinn bezeichnet die offenbarung göttlicher gedanken aus dem geiste Gottes an den geist des menschen (1. Cor. 2, 10), einen akt des bewusstseins,

visionsbilder für ihn und ihrer objektiven wirklichkeit an sich nicht habe unterscheiden können; zugestehn müssen, dass Paulus in notwendiger selbsttäuschung die visionären erzeug-

---

allenfalls, wie hier, für den sinn des ohres. Nur in seinem ganz allgemeinen sinne bezeichnet ἀποκάλυψις jede enthüllung des verborgenen, der an sich verborgenen welt des übersinnlichen auch in sinnlicher erscheinung für das auge. Dann umfasst es aber den begriff von ὀπτασία, ὅρασις. Und jede ὀπτασία ist eine ἀποκάλυψις; aber nicht jede ἀποκάλυψις eine ὀπτασία. Uebrigens können natürlich beide offenbarungsformen in ihrem besondern sinne sich mit einander verbinden. Wie denn an unsrer stelle v. 2—4 eine ἀποκάλυψις geschildert ist, vielleicht mit einer ὀπτασία verbunden, v. 8 aber eine ὀπτασία mit einer ἀποκάλυψις verknüpft.

Im zusammenhange hiermit widerstreitet Beyschlag der behauptung des verfassers, dass „kein grund vorliege, die erste christusvision des Paulus anders zu denken, als die vielfachen gesichte und offenbaruugen des herrn, von denen er hier berichtet.“ Versteht man die worte εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις im zusammenhange recht, dass Paulus damit die fortgehende reihe von gesichten und offenbarungen bezeichnet, durch welche er den gegnern in Corinth und den Corinthern sein Χριστοῦ εἶναι, seine unmittelbare persönliche verbindung mit Christo beweist, so gehört in diese reihe auch das ὤφθη κἀμοί 1. Cor. 15, 8, wie das ἑώρακα Ἰησοῦν Χριστόν 1. Cor. 9, 1. Und wenn auch der verf. den gen. κυρίου ebenfalls für den gen. subj. hält, so kann doch das verhältnis bei ὀπτασία gar nicht, bei ἀποκάλυψις hier wahrscheinlicher weise nicht anders gedacht werden, als dass bei jener derselbe herr in seiner gestalt, bei dieser derselbe herr in seinem (wesen und) willen auch zugleich objekt der ὀπτασία und ἀποκάλυψις ist. Uebrigens hat verf. damit nur behaupten wollen, dass mit dem ausdruck ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις die gattung angegeben sei, unter welcher Paulus selber seine erste bekehrungsvision begriffen habe. Auch diese war ihm eine ὀπτασία κυρίου, eine erscheinung des auferstandenen herrn, der sich aus seiner himmlischen unsichtbarkeit in seiner himmlisch sinnlichen wirklichkeit ihm zur erscheinung gebracht habe. Nicht aber hat verf. behaupten wollen, dass jede besondere und also auch die ὀπτασία der bekehrung, der besonderen ὀπτασία (und ἀποκάλυψις) die hier 2. Cor. 12, 1 sq. geschildert wird, habe gleich sein müssen. Im gegenteil lässt die stelle wegen des ausdrucks ὑπερβολὴ τῶν ἀποκαλύψεων das eine schließen, dass die bekehrungsvision des Paulus keine entrückung gewesen, dass Christus ihm vielmehr in gewöhnlicher weise wird erschienen sein, wie aus den geöffneten himmeln zur erde sich wendend, wo Paulus sich weilend wusste.

Endlich leugnet Beyschlag, dass Paulus hier die anschauung einer wirklichen entrückung ausspreche; er wolle nur sagen, „dass er nicht wisse, ob bei jener gelegenheit seine sele wirklich dem leibe entnommen, also räumlich in den dritten himmel versetzt gewesen sei, oder ob nur die geistigen sinne, ohne dass die sele den auf erden bleibenden leib verließ, wunderdar hinaufgereicht hätten zu einem schauen und vernehmen überirdischer herrlichkeit.“ Aber durch diese umdeutelung der stelle im sinne eines längst verschollenen rationalismus raubt ohne alle berechtigung in den worten Beyschlag derselben ihren historisch charakteristischen sinn. Wenn aber

nisse seines eigenen subjektiven geistes für objektive wirklichkeiten genommen habe; zugestehn müssen, dass auf das bewusstsein des Paulus in folge dieser selbsttäuschung die visionsbilder seines eigenen geistes mit der macht objektiver wirklichkeit zurückwirken mussten. Und so wird doch wahr bleiben, was verf. behauptet hat: die ganze weltanschauung des Paulus bot weder grund, noch mittel, noch anlass, die objektive wirklichkeit einer ihm subjektiv gewiss gewordenen vision zu leugnen. Es wird ja damit weiter nichts behauptet, als das Paulus an die objektive wirklichkeit seiner visionsbilder habe glauben müssen, weil sie ihm mit dem vollen schein der wirklichkeit entgegentraten, und weil doch, wie dieser schein objektiver wirklichkeit ein erzeugnis der erregten tätigkeit des subjektiven geistes sei, ihm, wie seiner zeit, völlig unbekannt war.

Aber Beyschlag wird schon ungeduldig, dass verf. ihn so lange bei dingen festhält, die nur für diesen entscheidende, für ihn selber wenig bedeutung haben. Er wird auch gerne jene zugeständnisse machen. Denn jubelt er nicht schon dafür über das zugeständnis des verf., dass

---

derselbe zum beweise, dass die vorstellung einer entrückung der ganzen denkweise des apostels widerspreche, sich eigenthümlicher weise auf 1 Cor. 15, 50 beruft; so kann doch die vorstellung des Paulus vom σῶμα πνευματικόν der auferstehung nichts dafür beweisen, dass Paulus etwa auf grund von naturgesetzen der himmlischen welt sich der unmöglichkeit eines auch nur zeitweisen verweilens des irdischen leibes im himmel bewusst gewesen sei. Naturgesetze gibt es eben nicht für Paulus und die jüdische weltanschauung; es gibt für sie nur göttliche allmachtwillkür. Und naiv ist die verwunderung Beyschlags, dass Paulus „im widerspruch mit der seinem lebenskreise geläufigen, durch das wort ἔκστασις ausgedrückten vorstellung der sache, auf die abenteuerliche idee einer vorübergehenden entrückung in den himmel geraten sei.“ Paulus hat hier eben die vorstellung, dass der v. 2—4 geschilderte vorgang eine wirkliche entrückung von der erde in die himmel, nicht aber, wie wir allerdings die sache anschauen, eine ekstatische verzückung gewesen sei, ein herausgehobensein nur des bewusstseins aus seiner beziehung auf das eigne selbst und die welt zum reinen bezogensein auf das göttliche und überirdische. Deshalb, weil er die sache nicht hat in seiner vorstellung, so hat er natürlicher weise auch das wort nicht in seiner rede.

Und weil Paulus eben nicht die anschauung einer ekstatischen vision hat, so ist auch alles irrig, was Beyschlag hier behauptet in betreff einer reflexion (!) des Paulus über die formale (!) seite der vision und ekstase, ob das schauen leibhaftig oder bloß selenhaft sei, und über die fähigkeit desselben, visionäre und nicht visionäre offenbarung zu unterscheiden.

die biblischen persönlichkeiten mit vollem bewusstsein zwischen himmlisch-sinnlicher und irdisch-sinnlicher wirklichkeit unterschieden, mit vollem bewusstsein die nicht irdisch-sinnliche, sondern nur himmlisch-sinnliche wirklichkeit ihrer visionsgebilde anerkannt haben? War nicht auf die anerkennung dieses unterschiedes, dieses bewusstseins seine ganze ausführung gerichtet? Glaubt er mit dieser anerkennung nicht die visionshypothese vernichtet? Er kann ja beweisen, dass Paulus das schauen Christi bei seiner bekehrung mit klarem bewusstsein als eine christuserscheinung in irdisch-sinnlicher wirklichkeit erkannt und verkündet habe!

Hören wir diesen Beweis.

Die Apostelgeschichte, welche doch zwischen leibhaftiger und visionärer wirklichkeit scharf unterscheidet und alle sonstigen christusschauungen des Paulus nur als *ὁράματα, ἐκστάσεις* bezeichnet, schildert das erste christusschauen bei Damaskus zu dreien malen als ein nicht visionäres, nicht ekstatisches, sondern sinnenfälliges erlebnis (l. c. p. 205—6—14); dazu reicht der bericht der Apostelgeschichte über diese christuserscheinungen bis in die nächste umgebung und die zeit des apostels, so dass ein mythenbildender traditionsprozess ausgeschlossen ist (l. c. 214 sqq.); endlich auch die darstellung des Paulus zwingt zu der anerkennung, dass der wahrhaftig auferstandene Christus dem Paulus leibhaftig erschienen sei (l. c. 216 sqq.).

Aber alle drei beweismomente sind ohne beweiskraft. Schon das erste fällt mit seinem gewichte in die schale nicht Beyschlags, sondern des verf. Dieser kann zunächst in betreff der umformung des damaskusereignisses durch die Apostelgeschichte bis zum überdruss gesagtes nicht aber und abermals mit übermüdung wiederholen. Nur das notwendigste will er beibringen. Beyschlag behauptet p. 205: „nun nehmen wir akt davon, dass dieselbe Apostelgeschichte, die ein *ὅραμα* und *ἀληθῶς γινόμενον* ebenso klar unterscheidet, als sie andererseits vision und ekstase identifizirt, die späteren christuserscheinungen des apostels ausdrücklich als *ὁράματα, ἐκστάσεις* bezeichnet, wärend sie jene erste, durch die des apostels bekehrung bewirkt ward, zu dreien malen als ein nicht visionäres, nicht ekstatisches, sondern sinnenfälliges ereignis beschreibt.“ Diese darstellung ist schief, irrend und irreführend. Denn in der stelle, die Beyschlag wol citirt, aber nicht gelesen hat (Act. 26, 19) bezeichnet die Apostelgeschichte das christusschauen des

Paulus bei Damaskus aus dessen eigenem munde als *οὐράνιος ὀπτασία*, als eine ihm vom himmel her zu teil gewordene erscheinung Jesu in nicht irdisch-sinnlicher, sondern himmlisch-sinnlicher wirklichkeit und lichtherrlichkeit. Da nun auch Beyschlag *ὅραμα* und *ὀπτασία* gleichsetzt*), so beweist diese stelle doch auch für Beyschlag, dass der verf. der Acta das christusschauen des Paulus bei Damaskus nicht anders angeschaut habe, als Paulus selber (2. Cor. 12, 1. 1. Cor. 15, 8) und die ganze urkirche, als eine *ὀπτασία*, als das schauen eines himmlischen gesichtes, jedoch mit der überzeugung von der objektiven wirklichkeit des geschauten. Freilich erzählt nun der verfasser der Acta, offenbar nach dem vorgange der paulinischen tradition und auf dem grunde dieser überzeugung von der objectiven wirklichkeit, die vision des Paulus mit allen zügen eines sinnenfälligen ereignisses. Aber es ist sehr zu beachten, dass bei der gestaltung des ereignisses und seiner sinnenfälligkeit die grenzen jener sinnlichkeit nicht überschritten werden, welche auch sonst in der weltanschauung der bibel den himmelsgestalten eignet. Nur lichtschein (*δόξα*) wird geschaut, eine stimme wird gehört. In keiner weise wird dem sich zur erscheinung bringenden herrn die irdisch-sinnliche wirklichkeit, die *σάρξ*, zugeschrieben. Wir sehen daher, dass auch der verf. der Acta nur die beiden momente der sinnlichkeit, die jeder vision eignen, den subjektiven lichtschein, die subjektive stimme, ins objektive und objektiv wirkliche versetzte. Dazu kommt, dass der volle sinnliche eindruck des ereignisses nur von Paulus, dem visionären subjekte selbst, nicht aber von seinen begleitern empfangen wird, ebenfalls ein beweis, dass die darstellung der Acta auch cp. 9 und 22 durchaus die objektive wirklichkeit nur einer *οὐράνιος ὀπτασία*, nicht einer irdisch-sinnlichen wirklichkeit hat zur darstellung bringen wollen. So tritt denn hier, wenn irgendwo, der kanon ein, den Beyschlag selber aufstellt (l. c. p. 203): die noch wahrnehmbare spur des übergangs von visionärer zu körperlicher wirklichkeit zeigt, dass „ein ursprünglich visionärer vorgang, wie die erscheinung bei der taufe und verklärung Christi, von der zweiten, dritten hand für sinnenfällige wunder genommen worden sind.“

---

*) cf. l. c. p. 220: dass diese worte (*ἑωρακέναι*, *ὀφθῆναι Χριστόν* 1. Cor. 9, 1. 15, 8) unter umständen ein bloßes *ὅραμα*, eine bloße *ὀπτασία* bezeichnen können, geben wir Baur und Holsten vollständig zu.

Aber eben das leugnet Beyschlag, dass die berichte der Acta der zweiten, dritten hand angehören. Um die geschichtlichkeit der in cp. 9. 22. 26 erzählten christuserscheinungen gegen den verdacht der abstammung aus mythenbildender tradition zu retten, versetzt er diese berichte in die umgebung und zeit des apostels selbst. Er behauptet (l. c. 211): „Der reisegefährte, der nach 21, 17 in dem „wir" hervortritt, werde auch über die unmittelbar folgenden vorgänge in cp. 22. aufzeichnung gemacht haben, wo doch in der darstellung auch gar nichts auf ihn hindeutet; derselbe gefährte der gefangenschaft in Caesarea, der cp. 27, 1 sich bei der abreise nach Italien wieder mit einschließe, werde auch der gewährsmann für die unmittelbar vorhergehende verteidigung vor Festus und Agrippa sein, wo in der darstellung auch keine spur von ihm zu finden ist. Und wie Beyschlag cp. 22. 26 mit Bleck in jenem reisegefährten den Timotheus sieht, so führt er cp. 9 auf eine mündliche mitteilung des apostels an den Lucas zurück, den lieben freund und gefährten des apostels und den verfasser der apostelgeschichte. Diese willkürlichen behauptungen und luftigen vermutungen bezeugen allerdings, dass Beyschlag über die composition der apostelgeschichte, die auf grund ursprünglicher quellen die einwirkung weder der tradition noch des letzten darstellers ausschließt, eine anschauung teilt, die den sorgfältigsten untersuchungen widerspricht. Da aber sein widerspruch auch nicht durch einen neuen grund gestützt ist, kann er die historische glaubwürdigkeit jener drei darstellungen der Acta vom ersten christusschauen des Paulus nicht retten und ist vor der hand für unsere frage ohne beweiskraft.

Und ebenso wenig hat Beyschlag aus den angaben des Paulus selbst beweisen können, dass der auferstandene Christus dem apostel in sinnenfälliger, irdisch-sinnlicher wirklichkeit erschienen sei. Beyschlag schleppt zuerst die stelle Gal. 1, 15 herbei. Weil „*κλῆσις* immer einen von außen an den menschen herankommenden (wenn auch sofort sich verinnerlichenden) akt Gottes" bezeichne, behauptet er, dass auch in den worten *ὁ καλέσας με διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ* „irgend ein ebensowohl äußerlich tatsächlicher als unmittelbar vom himmel kommender gottesruf"*), irgend etwas, wie jenes „Saul, Saul, was verfolgst du mich"

*) Ein ruf Gottes und doch ein äußerlich tatsächlicher, von außen an den menschen herankommender und zwar unmittelbar vom himmel kommender? Welches Gottes? Des, der da geist ist?

gefordert werde. Aber schon die stelle Act. 16, 10 hätte Beyschlag vor dieser — nun! — fleischlichen auffassung des καλέσας behüten können. Das wort hat seine genügende erklärung, wenn es mit dem christusschauen des Paulus zusammenfällt, das für ihn mit dem vollen schein und dem vollen glauben einer äußerlich tatsächlichen, himmlischen objektivität verbunden war, wenn es mit der offenbarung des heidenevangelium in seinem geiste zusammenfällt, die für Paulus unmittelbar der objektivität des geistes Gottes und Gottes entstammte, wärend nun doch in dem teleologisch-theistisch bestimmten bewusstsein des Paulus beide tatsachen als von Gott und Christo bezweckt sich darstellen mussten, als ein ruf Gottes, das offenbarte neue evangelium der heiden den heiden zu verkünden.

Einen weiteren beweis für die sinnenfällige leibhaftigkeit des paulinischen christusschauens entnimmt Beyschlag den stellen 1. Cor. 9, 1 und 15 init. (l. c. p. 220). In den worten ἑωρακέναι, ὀφθῆναι Χριστόν liege mit nichten die geringste andeutung des visionären; im gegenteil, da visionäres sehen eine verhältnismäßig sehr seltene art des sehens sei, so werde, wo ohne nähere bestimmung vom sehen die rede, das alltägliche sehen gemeint sein müssen. In dieser bemerkung ist richtig, dass beide verba auf ein sinnliches schauen und das schauen eines sinnlichen gehen, wie eben auch das visionäre schauen das schauen eines sinnlichen und des sinnlichen geistes, der phantasie ist. Und Beyschlag gesteht deshalb, dass diese worte unter umständen ein bloßes ὅραμα, eine bloße ὀπτασία bezeichnen können. Sonst aber ist die formel ὀφθῆναι τινί in keiner weise ausdruck eines „alltäglichen sehens“. Aus jedem lexikon und jeder concordanz hätte Beyschlag von diesem irrtume sich selbst befreien können. Denn ὤφθην im gegensatz zu εἶδον, ὀφθήσομαι im gegensatz zu ὄψομαι bezeichnen nie das aktive sehen eines tätigen subjektes, sondern ein passives sehen des passiven subjektes, dem das objekt aus seiner unsichtbarkeit sich zur erscheinung bringt, oder zur erscheinung gebracht wird. (cf. Jes. 40, 5; 1. Macc. 6, 43 als zwei besonders instruktive beispiele.) So wird ὤφθη τινί τις grade der prägnante ausdruck, wo gestalten und formen der transcendenten welt aus ihrer himmlischen unsichtbarkeit dem irdischen menschen sich zur schau bringen und der gebrauch des aorist ist fast auf dieses gebiet beschränkt. Es entspricht damit ὤφθη ganz dem lateinischen visus est, wie ὀπτασία dem lateinischen

visio. Ebenso ist das perfekt ἑώρακα der charakteristische ausdruck da, wo von dem schauen eines ὅραμα und einer ὀπτασία die rede ist. Beide ausdrücke beweisen also nicht allein für Beyschlag nicht, sondern der ausdruck ὤφθη, weil er nie ein alltägliches sehen und charakteristisch das visionäre schauen bezeichnet, unterstützt grade die annahme, dass, wo er gebraucht ist, zwar von einem sinnlichen, aber einem visionär-sinnlichen schauen die rede sein werde.

Aber Beyschlag schließt aus dem worte ἑώρακα 1. Cor. 9, 1 im zusammenhange der stelle weiter. Weil es durch gleichstellung mit dem sehen der übrigen apostel die gleiche apostelwürde des Paulus beweisen solle, so müsse es auch von einem gleichen sehen des herrn, wie das der übrigen apostel, von einem, wie er meint, körperlich-sinnlichen sehen gebraucht sein. Hieran ist wieder richtig, dass Paulus sein sehen mit dem der übrigen apostel gleichstellt. Nun aber beweist Beyschlag selber (p. 214), dass dieses ἑωρακέναι τὸν κύριον für Paulus sich auf das sehen des auferstandenen herrn beziehe, und dass Paulus sein sehen des herrn eben mit dem schauen des auferstandenen herrn von seiten auch der übrigen apostel gleichstelle. Damit fällt vor der hand jede beweiskraft dieses grundes. Denn, eben gestützt auf 1. Cor. 15, behauptet die kritik, dass auch die übrigen apostel den auferstandenen herrn nur visionär, wie Paulus, geschaut haben.

Endlich behauptet Beyschlag, dass Paulus sein christusschauen des auferstandenen in die reihe der tatbeweise für die leibhafte auferstehung aufführe. Dies habe nur einen sinn, wenn sein christusschauen ein leibhaftes, vom sinnlichen dasein sinnlich überführendes war (l. c. 226). Gewiss richtig. Aber ist denn dieses sinnliche dasein des auferstandenen jene sinnenfällige leibhaftigkeit irdisch-sinnlicher wirklichkeit, welche zu beweisen Beyschlag so viele anstrengung gemacht hat? Selbst zugegeben — was verf. für Paulus dennoch gegen Beyschlag (p. 231) entschieden bestreiten muss, — zugegeben, dass der auferstehungsleib des herrn für Paulus nicht ein neues σῶμα ἐπουράνιον, sondern der frühere, zu einer höheren, geistigen existenzform verklärte irdische leib gewesen sei, muss denn nicht Beyschlag zugestehen, dass nach der anschauung des N. T., wie die verklärungsgeschichte außer vielen andern stellen beweist, die verklärung dieses „verklärt-realen" leibes eben darin bestanden habe, dass die irdisch-sinnliche wirklichkeit der σάρξ umgestaltet, und zur himmlisch-sinnlichen wirk-

lichkeit der δόξα, der lichtleiblichkeit, geläutert worden sei (Phil. 3, 21). Sicherlich war das christusschauen des Paulus von sinnlichem dasein überführend. Aber von einem sinnlichen dasein in himmlischer sinnlichkeit. Daher in der stelle 1. Cor. 15 auch nicht die leiseste spur, dass Paulus oder die apostel vor ihm Christus in irdisch-sinnlicher wirklichkeit geschaut haben. Nur das ὤφθη, nur das schauen des sich zur schau bringenden auferstandenen weiß Paulus bei allen verschiedenen erscheinungen anzugeben, er, der sicherlich nicht unterlassen haben würde, haben könnte, jeden zug eines auch irdisch-wirklichen daseins des auferstandenen zu berichten, wenn ein solcher bei ihm oder auch nur den aposteln vor ihm vorhanden gewesen wäre. Nun aber grade dies, dass Paulus in seinem christusschauen den auferstandenen sinnlich zwar, aber in himmlischer sinnlichkeit und lichtleiblichkeit geschaut habe, dies ist die grundvoraussetzung für die annahme der kritik, dass die christophanie des Paulus eine christusvision gewesen. Denn eben dieser sinnlich-geistige, geistig-sinnliche leib berechtigt einzig und allein die kritik zu der annahme, dass er ein erzeugnis des sinnlichen geistes des Paulus und der apostel vor ihm, eine tat ihrer phantasie gewesen sei. So stürzt der luftsteinbau der beweise Beyschlags grade an dem punkte, wo er ihn glaubte vollendet zu haben.

Aber diese angriffe Beyschlags sind nur plänkeleien vor dem versuche eines sturmes auf das centrum, um den verf. da zu schlagen, wo derselbe behauptet hat, die christusvision des Paulus und mit ihr seine bekehrung sei hervorgegangen aus einer immanenten entwicklung seines geistigen lebens durch die wechselwirkung der historischen verhältnisse mit der geistigen individualität des apostels (l. c. p. 238—264).

Der verf. hatte seine darstellung der entstehung der christusvision des Paulus und seiner bekehrung auf zwei historisch sichere grundlagen gebaut, auf die individualität des paulinischen geistes, wie sie aus seinen ächten briefen sich erkennen lässt, auf das dasein einer christlichen gemeinde vor Paulus, in welcher der glaube an den gekreuzigten Jesus als den Messias und mit diesem glauben der in der tatsache, wenn auch nicht im bewusstsein, der im prinzip, wenn auch nicht in seinen consequenzen vollzogene bruch mit dem judentum der väterlichen überlieferungen als geschichtliche wirklichkeit gegeben war. Mit diesem dasein einer christlichen gemeinde vor Paulus

waren aber auch zwei andere historisch sichere und feste stützen gegeben: als äußerlich vermittelnder anlass zur christusvision und bekehrung die verfolgung der gemeinde des Messias von seiten des Paulus; als innerlich bewegender grund die wärend der verfolgung aus der gemeinde des Messias dem Paulus immer entgegentönende, neue, wunderbare, geist und gemüt jener zeit mächtig ergreifende verkündigung: er wurde tot und siehe, er ist lebendig geworden. Auf diese historisch unerschütterlichen grundlagen gebaut, konnte die darstellung des verf., wie es so leicht möglich gewesen wäre, nicht eine luftige hypothese blauer möglichkeiten werden. Im gegenteil die entstehung der christusvision und die bekehrung des Paulus wurde auf diesen grundlagen hin nur das notwendige resultat der im dialektischen geiste des Paulus notwendig eintretenden dialektik des widerspruchs historisch gegebener tatsachen mit historisch gegebenen gedanken.

Das jüdische volk nämlich hatte den, der sich den Messias des volkes nannte, obwol er dem messiasbilde und den messiashoffnungen des volkes widersprach, als lügenpropheten und gotteslästerer zum kreuzestode gebracht. Und dieser tod selbst in teleologisch-theistischer weltanschauung ein beweis des rechtes zum tode, hatte das gemüt des volkes und seiner leiter über den tod beruhigt. Aus dieser selbstberuhigung schreckte sie das wort auf: der tote lebt. Denn das leben war der beweis der messianität des toten, und mit ihr fiel die blutschuld auf die anstifter des todes zurück, den Messias des volkes gekreuzigt zu haben. Diese suchten das furchtbare gewicht des wortes abzuwälzen durch die behauptung, das leben des toten sei ein betrug, der letzte schlimmer, als der erste. Aber die entstehung einer gemeinde des totlebenden Messias, wodurch jenes wort eine objektive macht der geschichte wurde, erneuerte immer die anklage des messiasmordes und die erinnerung an die ungeheure schuld (Act. 2, 23. 36. 3, 13. 14. 15. 4, 10. 5, 28. 30. 7, 58). Durch verfolgung der gemeinde suchten die anstifter des todes, vor allem die pharisaeer*), die anklagenden stimmen stumm zu machen. So ward Paulus in die bewegung gezogen. Die leidenschaftlichkeit seiner natur bei dem widerspruch seines

---

*) Dass die Acta die sadducaeer hervorheben, ist als ungeschichtlich besonders von Zeller nachgewiesen.

orthodox-nationalen mit dem messianischen glauben machte diesen glauben zu einem gegenstand des leidenschaftlichsten interesses, des praktischen, ihn zu vernichten, des theoretischen, ihn zu widerlegen. So wurden die elemente des gehassten glaubens negative momente im bewusstsein des Paulus. Nun war im widerspruch mit dem orthodox-natiolen messiasglauben der inhalt des urchristlichen glaubens: *Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν*, der vom volke und seinen leitern als lügenprophet ans kreuz geschlagene Jesus sei der von Gott zum leben erweckte Messias, der nun wiederkommen werde vom himmel, das reich der himmel und des Messias zu vollenden. Tod, auferstehung, parusie des gekreuzigten, aber auferweckten Jesus sind die angelpunkte des vorpaulinischen evangelium, die neuen bewusstseinsmomente in dem sonst alttestamentlich, durch gesetz und propheten bestimmten bewusstsein der vorpaulinischen gemeinde. Der entscheidende beweisgrund des unglaubens gegen den glauben an den auferstandenen Jesus-Messias musste nun immer der kreuzestod sein, der reine widerspruch mit der alttestamentlich-orthodoxen messiasidee nach dem orthodox-nationalen verständnis der heiligen schriften. Die vorpaulinischen gläubigen konnten diesen widerspruch nicht lösen. Zwar erklärten die urapostel den kreuzestod als um der sünde willen geschehen. Aber er blieb ihnen ein dem messianischen werke äußerliches, die tat des ungläubigen volkes und ein die messiaswirksamkeit nicht notwendig begleitender umstand *). Dagegen verlangte die teleologie des jüdischen theismus den kreuzestod, wenn er der tod des messias war, begriffen als ein inneres, als die tat Gottes selbst, als einen notwendigen akt seines messianischen heilswillens. Dies konnte dem in den kategorieen des jüdischen geistes so scharf und so consequent denkenden geiste des Paulus nicht verborgen bleiben. Damit trat das prinzip seines heidenevangelium schon, wenn auch immer noch negativ, in das bewusstsein des Paulus. Wenn aber der noch ungläubige diesen grund als beweis gegen die messianität Jesu geltend machte, so setzten die schon gläubigen diesem nur logischen gegenbeweise eine tatsache der wirklichkeit entgegen, vor der die logik selbst der heiligen tradition sich beugen müsse, die tatsache der auferweckung Jesu durch Gott zu neuem leben. Petrus habe ein gesicht des totlebendigen Messias gehabt, die zwölf, fünf-

---

*) Siehe die zweite abhandlung: die messiasvision des Petrus.

hundert brüder, Jakobus, wieder die apostel insgesammt. Eine mächtige beweisreihe von entscheidendem gewichte. Denn da gegen die auferstehung der pharisaeer Paulus, gegen ein gesicht als beweis objektiv wirklichen lebens der jude Paulus nichts einzuwenden hatte, so konnte der ungläubige Paulus sich gegen diesen faktischen beweis der auferweckung Jesu nur durch die beschuldigung eines bewussten betruges, einer bewussten lüge behaupten. Ein für den, der nicht verstockten und gebundenen geistes war, auf die dauer ohnmächtiger, haltungsloser standpunkt. Denn nicht gegen einen und eine tatsache, gegen zwölf, fünfhundert, wieder zwölf, gegen eine reihe von tatsachen musste er behauptet werden und gegen eine überzeugungsfestigkeit vieler, die für diesen vorausgesetzten betrug in marter und tod gingen. So musste Paulus die möglichkeit des lebens des kreuzestoten setzen, um so mehr setzen, als diese möglichkeit in dem unerschütterlichen glauben der von ihm verfolgten, in der ausbreitung dieses glaubens trotz der verfolgung tagtäglich als geschichtliche wirklichkeit ihm entgegentrat. Aber diese möglichkeit schon musste das wesen des Paulus in aufruhr versetzen. Denn welche angst lag für ein religiöses gemüt in diesem: wenn der tote nun lebte?! Stritt nicht demzufolge der ungläubige gegen Gott selber und seinen gesalbten, an den doch, wenn auch in anderer form, auch er schon glaubte. Die selenqual eines solchen widerspruches konnte geist und gemüt eines Paulus weder vergessen, noch ohne lösung ertragen. Wenn nun der logische beweis gegen, dem tatsächlichen beweise für die messianität des kreuzestoten wich? Dass der Messias, das messianische reich in dieser zeit kommen werde, war aller pharisaeer und auch sein glaube. Aber den segen des messianischen reiches konnte der gerechte Gott nur dem gerechten volke verleihen. Nun war das volk, blieb das volk sündig. Konnte es gerecht werden ohne vergebung? Konnte der gerechte Gott vergeben ohne stellvertretendes, ohne blutiges opfer? Wenn nun der kreuzestod Jesu, des Messias, dieses stellvertretende, blutige sündopfer war? Verkündeten ihm nicht die gläubigen, die er verfolgte, täglich, dass Jesus um der sünde willen gestorben sei? Bewiesen sie ihm nicht diesen opfertod aus den heiligen schriften? Löste sich nicht alle qual des gemütes, wenn er in diese beweise einging, alle qual des denkenden geistes, wenn er dies prinzip in seinen consequenzen verfolgte? So lange aber diese qual nicht gelöst war — eine

brütende innerlichkeit des geistigen lebens mit höchster spannung auf einen zweck, die im gemüte so peinlich empfundenen widersprüche seines bewusstseins zu lösen, selber auch der tatsache des lebens des kreuzestoten und auferstandenen gewiss zu werden, eine verzehrende sehnsucht selber auch den lebendigen toten zu schauen, wie Petrus, die zwölf, Jacobus, die fünfhundert?

So wirkten alle kräfte, welche sonst visionen erzeugen, im gemüte des Paulus. Sollten die wirkenden keine wirkung gehabt haben?

Als aber die vision eintrat, als Paulus des lebens des toten, mit dem leben seiner messianität gewiss ward, da musste nun positiv werden, was bis dahin negativ in seinem bewusstsein gelebt hatte, das prinzip seines evangelium, der *λόγος τοῦ σταυροῦ*: der kreuzestod Christi ein gottgewollter sühnopfertod für die sünde, eine gerechtigkeit Gottes für die, die da glauben. Und mit diesem prinzipe trat in consequenter, logischer entwicklung die neue weltanschauung ins leben, durch welche der glaube an Jesus den Christus auch im selbstbewusstsein des denkenden geistes und mit bewusstsein als ein neuer bund dem alten sich entgegenstellte.

Dieser darstellung setzt nun Beyschlag zunächst entgegen das „unbegreifliche missverhältnis von ursache und wirkung im leben des apostels. Die wirkung der ihm gewordenen christuserscheinung fasse Paulus selbst in das ungeheure wort *καινὴ κτίσις* (2. Cor. 5, 17). Nicht nur die weltanschauung des pharisaeers ist umgewandelt in den kühnsten evangelischen protestantismus — umgewandelt — als sittliche frucht jener bekehrungsstunde — ist vor allem sein sittlicher mensch. Der erbarmungslose fanatiker ist verwandelt in einen dulder voll weltüberwindender, selbstverzehrender liebe“ (l. c. 241).

Man staunt. Denn kein wort in dieser darstellung trifft. Verf. leugnet die sittliche wirkung nicht. Aber wo an irgend einer stelle hat Paulus unmittelbar diese sittliche umwandlung als die frucht seiner bekehrungsstunde ausgesprochen? „Als es Gott wohlgefiel, seinen sohn in mir*)

*) Die exegese ist noch immer bestrebt, das *ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοί* auf das gesicht bei Damascus zu beziehen. Gewiss mit unrecht. Nach dem zusammenhange der stelle (cf. v. 11) spricht Paulus nur von dem inhalt seines durch offenbarung Gottes und Jesu Christi in ihm, d. h. in seinem geiste offenbar gewordenen evangelium. Und auch der bestimmte begriff von *ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις* fordert

zu offenbaren, dass ich die frohe botschaft zu den heiden bringe", heißt es im Galaterbrief. „Weisheit Gottes reden wir im geheimnis, die verborgne; denn was das auge nicht sah, das ohr nicht hörte, in das herz des menschen nicht stieg, das hat Gott uns offenbart mittelst seines geistes", heißt es im ersten Corintherbrief. „Der Gott, der da sprach, aus finsternis leuchte licht auf, der leuchtete in unserm herzen zur aufhellung der erkenntnis der lichtherrlichkeit Gottes auf dem antlitze Christi", heißt es im zweiten Corintherbriefe. „O tiefe des reichtums beides der weisheit und der erkenntnis Gottes" heißt es im Römerbriefe am schlusse jener ausführungen, durch welche der ganze brief als eine entfaltung der *καινὴ κτίσις*, der neuen geistesschöpfung des apostels sich darstellt, die er den judaistischen gläubigen in Rom als ein *χάρισμα πνευματικόν* (1, 11) mitteilen wollte. Offenbarung, gottesweisheit, erkenntnis — eine neue weltanschauung des denkenden geistes einzig und allein bekennt Paulus selber als die neue frucht jener bekehrungsstunde.

Denn wie unrichtig citirt Beyschlag jene stelle von der *καινὴ κτίσις* 2. Cor. 5, 17 als wirkung der dem Paulus gewordenen christuserscheinung! Wie hat jenes wort in jenem zusammenhange eine ethische bedeutung?! Von *γιγνώσκειν* ist die rede, von einer neuen form des bewusstseins. Eben das heißt: das alte ist vergangen, es ist alles neu geworden. Ein neues heilsprinzip ist in die welt getreten mit einer neuen heilsverkündigung, einem neuen heilsbewusstsein. So erläutert der Corintherbrief (v. 18 sqq.), so der Galaterbrief (6, 15).

Und wie unrichtig citirt Beyschlag im weitern verlauf die stelle 1. Cor. 1, 24: „tief durchdrungen war (Paulus) von dem bewusstsein, dass nicht eine neue idee, eine neue *σοφία*, sondern vor allem eine *δύναμις θεοῦ*, eine tat und macht Gottes, die dann freilich auch (!) idee, auch weisheit in sich trüge, ihm und der welt not getan habe. Stellt hier Paulus *σοφία* und *δύναμις* entgegen als neue idee und neue sittliche kraft? Behauptet hier Paulus, dass der welt nicht sowol eine *σοφία*, als vor allem eine *δύναμις* not getan, wo er behauptet, dass der gekreuzigte Christus sowol eine *δύναμις* als eine *σοφία* Gottes sei? Hat *δύναμις* hier überhaupt eine ethische bedeutung, wo es dem *σκάνδαλον* v. 23, der *μωρία* v. 18 gegenübersteht?

---

das *ἐν ἐμοί* als stellvertreter für *ἐν τῷ πνεύματί μου* zu fassen. So steht die stelle parallel mit 1. Cor. 2, 9 sqq.

Und wie unwahr die schilderung der sittlichen wirkung auf den willen des Paulus! „Der erbarmungslose fanatiker umgewandelt in einen dulder voll selbstverzehrender liebe!“ Paulus, der den sünder in Corinth dem satan übergibt zur vernichtung des fleisches; Paulus, der seine gegner in Galatien verflucht und aber verflucht; Paulus, der die diener Christi in Corinth lügenapostel nennt, die sich verstellen in apostel Christi, satansdiener, die sich stellen als diener der gerechtigkeit, wie der satan sich verstellt in einen diener des lichts! Freilich es kam mit jener bekehrungsstunde über den Paulus der geist und die kraft auch eines neuen sittlichen lebens. Zwar weiß und fühlt er, dass sünde und fleisch macht über ihn gehabt haben und noch macht über ihn haben (Gal. 2, 20); aber er weiß und fühlt zugleich, dass ein für allemal die schuld seiner sünde in dem tode Christi vor Gott durch Gott gesühnt ist. Und so kehrt in der gewissheit, in der empfindung der versöhnung die seligkeit des friedens zwischen ihm und seinem Gott in das schuldgeängstete gemüt zurück. Frei geworden von dem lastenden joch eines toten, tötenden werkeldienstes äußerlicher satzungen, tritt sein wille in den dienst einer innerlichen, rein geistigen sittlichkeit, in einem leben für Gott das geistig substantielle des ethischen gesetzes (τὸ ἔργον τοῦ νόμου, τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου) in lebenschaffender freiheit und wahrhaftigkeit zu erfüllen. Der glaube an seine göttliche bestimmung zu einem großen göttlichen zweck, den heilswillen Gottes über die heiden durch verkündigung des heidenevangelium zu verwirklichen, spannt alle kraft des gemütes und willens in äußerster energie zur völligen hingabe an den göttlichen willen. Der glaube an die liebe Christi, der für die menschheit und auch für ihn sich in den tod dahingegeben, drängt sein gemüt zu gleicher selbstloser hingabe an die menschheit bis in den tod. Und diesen neuen lebensgeist, der tatsächlich seit der bekehrungsstunde in seinem herzen glüht, fühlt Paulus, wie jeder religiöse mensch, der transcendenten quelle des göttlichen geistes entströmen. Und nun will Beyschlag behaupten, die „bloße idee“, d. h. die fleischlose, vermöge keine macht auf den sittlichen willen zu üben? Gewiss! O wie recht hat doch Beyschlag! Aber auch welcher tor wäre denn töricht genug, eine solche macht der idee an sich unmittelbar auf den willen zu behaupten. Wagt denn aber Beyschlag auch dem glauben an die fleischlose idee jene macht auf den sittlichen willen zu bestreiten?

Er wagt es! Die „idee muss erst fleisch geworden sein“, ehe sie wirken kann (p. 242). Welch’ ein thomasunglaube bei einem gläubigen professor, der doch tagtäglich liest: der geist ist es, der da lebendig macht; das fleisch ist nichts nütze. Ja! die gläubigen wissen es wol, aber sie glauben nicht daran!

Und wie unwahr der ganze gedanke! Diese umformung des paulinischen bewusstseins zu einer neuen weltanschauung „ein unbegreifliches missverhältnis zwischen ursache und wirkung im leben des apostels“! Ist der verf. ein narr gewesen, dass er das kleinste groß, das größeste klein genannt? Um was handelt es sich doch? Die frucht jener bekehrungsstunde des Paulus war der *λόγος τοῦ σταυροῦ*, die idee der kreuzestodestatsache als der offenbarungstatsache eines neuen göttlichen heilswillens, als des gottgewollten sühnopfertodes für die sünde der menschheit, als die gerechtigkeit des glaubens für alle, die gläubig sind. Und diese idee, die der weltgeschichte eine wendung gab, nennt der herr professor eine „theologische entdeckung“ (l. c. p. 246), einen „theologischen fund“ (p. 255)! Etwa wie eines janeintheologen erfindung der objektivsubjektiven offenbarungsvision! Diese idee, in welcher das christentum als ein neues heilsprinzip auch denkend sich erfasste; mit welcher das christentum aus den schranken des judentums zur weltreligion sich erhub; aus welcher eine weltanschauung keimte, die, getrübt und wieder geläutert, seit fast zweitausend jahren die welt des christlichen d e n k e n s beherrscht, diese weltgeschichtliche idee eine kleine wirkung gegen die sittliche auf das i n d i v i d u e l l e leben des Paulus! Mit welchem auge muss der in das evangelium des Paulus, mit welchem der in die weltgeschichte geschaut haben, der diese behauptung auszusprechen sich entschließen konnte!

Beyschlag geht nun näher auf des verf. darstellung der historischen und psychologischen motive zur vision ein. Verf. hatte behauptet, dass die verfolgung des Paulus nicht könne als ein lautloser vernichtungsprozess gedacht werden; sie habe ein streit mit geistigen waffen werden müssen des glaubens und des unglaubens. In diesem kampfe habe es sich um die messianität Jesu gehandelt und das e n t s c h e i d e n d e argument der messiasungläubigen gegen die messianität Jesu sei immer der kreuzestod gewesen als die s c h ä r f s t e s p i t z e des widerspruches Jesu mit der nationalen und orthodoxen messiasidee. Dabei habe aber Paulus doch den aus dem wiedererscheinen Jesu hergenommenen

tatsächlichen beweisen seines lebens und damit seiner messianität nicht so sehr sich verschließen können, dass er die möglichkeit dieses lebens und damit der messianität nicht habe zugestehen müssen. Hiermit aber sei jene dialektik des widerspruches zwischen dem leben Jesu und dem kreuzestode in seinem geiste eingeleitet, welche zu der vision geführt habe.

Hiergegen wendet Beyschlag ein (l. c. p. 244), verf. bringe sein ganzes rechenexempel nur dadurch heraus, dass er eine historisch und psychologisch unmögliche grundvoraussetzung in den ansatz aufgenommen, nämlich die voraussetzung, es sei bei dem pharisaeischen zeloten Paulus die allergrößte allgemeine willigkeit vorhanden gewesen an Jesus, den er verfolgte, zu glauben und nichts anderes, als allein das ärgernis des kreuzes — soll heißen: das rätsel des kreuzes — habe ihm dabei im wege gestanden.

War es denn so notwendig, die gründe des verf. zu entstellen, um sie zu entkräften? Wo irgendwo setzt der verf. eine solche „allergrößte allgemeine willigkeit zum glauben an Jesus“ in Paulus voraus? Voraussetzt er, dass Paulus geist und gemüt nicht fanatisch gegen die wahrheit verstockt habe, dass er den wirklichkeitsgründen der messiasgläubigen für das leben des kreuzestoten so viel einfluss gegönnt habe, um die möglichkeit dieses lebens zuzugestehn. Nur das zugeständnis dieser möglichkeit setzt verf. voraus. Ist das allergrößte allgemeine willigkeit an Jesus zu glauben?

Beyschlag freilich versichert nun, nicht den geringsten eindruck auf Paulus habe die behauptung der auferstehung gemacht (p. 247) — denn nichts stand ihm fester, als dass Gott den feind seines gesetzes nicht auferweckt haben könne —; nicht den geringsten die überzeugungstreue und standhaftigkeit der verfolgten, die überhaupt noch keinen religiösen fanatiker erschüttert hat — denn hätte die etwas vermocht, so hätte ja schon des Stephanus erhabenes sterben ihn erschüttern müssen, das im gegenteil seinen glühenden verfolgungsdurst erst geweckt hat. Aber einmal selbst der über die maßen eiferer für die väterlichen überlieferungen war kein religiöser fanatiker. Nichts ist verkehrter als diese anschauung. Paulus hatte zwar die leidenschaftlichkeit des gemütes für einen fanatiker; ihm fehlte aber die beschränktheit des denkenden geistes zum fanatiker. Im gegenteil die großartige kraft und entwickelung des denkens, noch mehr die dialektische natur seines

denkens, die die widersprüche des geisteslebens aufsucht, um sie im gedanken zu lösen, endlich der durst nach wahrheit der erkenntnis hob den Paulus hoch über jeden fanatismus. Dass ihn ferner des Stephanus tod nicht sofort erschütterte, wie natürlich! Denn durch ihn, nach ihm scheint Paulus erst in berührung mit dem glauben an den Messias-Jesus gekommen zu sein. Woher aber endlich will Beyschlag nur den geringsten grund nehmen, dass die überzeugungstreue der verfolgten in der behauptung der auferstehung Jesu nicht den geringsten eindruck auf Paulus gemacht habe, gemacht haben könne? „Nichts stand ihm fester, als dass Gott den feind des gesetzes nicht auferweckt haben könne!" Lag dies am wesen Gottes? Nein. Am wesen der auferstehung? Nein. An der form, durch welche der auferweckte sein leben verkündet, an der erscheinung im gesicht? Nein. Aber am feind des gesetzes. Am feind des gesetzes? Jesus — ein feind des gottgeoffenbarten gesetzes? „Wähnet nicht, dass ich gekommen bin Mosen und die propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen." So verkündete Jesus. Aber die verwerfung der pharisaeischen werkheiligkeit in den satzungen der väterlichen überlieferungen war den Pharisaeern feindschaft gegen das gottoffenbarte gesetz. Gewiss! Doch, wenn Paulus das pharisaeische vorurteil ebenfalls nährte, dass Jesus ein feind des göttlichen gesetzes sei, musste er nicht grade in der berührung mit der messiasgemeinde wärend der verfolgung von der unwahrheit dieses vorurteils sich überzeugen, mit der gemeinde, in welcher selbst der antinomismus eines Stephanus noch von der göttlichkeit des gesetzes durchdrungen war, selbst der antinomismus eines Stephanus noch die befolgung dieses göttlichen gesetzes forderte? (Act. 7, 53.) So musste sich dem Paulus die feindschaft Jesu gegen das gottoffenbarte gesetz auf den gegensatz Jesu gegen die veräußerlichung des religiösen lebens in den cultus- und ceremonialsatzungen der väterlichen überlieferungen beschränken. Und wirkte hier Jesus in einem anderen geiste als in dem geiste der großen propheten und psalmisten, deren schriften Paulus las und las, deren aussprüche er im gedächtnisse trug? Und dieser gegensatz Jesu gegen die pharisaeische werkheiligkeit in den väterlichen satzungen sollte nun über geist und gemüt des Paulus eine solche macht geübt haben, dass er deshalb nicht einmal die möglichkeit der auferweckung Jesu von seiten Gottes hätte zugestehen können?

Gewiss, wenn wir den ungläubigen Paulus als irreligiösen geist denken müssten, der selber in äußerlicher werkheiligkeit versunken, für die religiöse innerlichkeit Jesu keinen sinn gehabt hätte. Gewiss, wenn wir den ungläubigen Paulus als beschränkten geist denken müssten, der selber in dogmatischer verdumpfung befangen, für die geistige freiheit Jesu kein verständnis gehabt hätte. Aber selbst den messiasungläubigen übereiferer für die väterlichen überlieferungen dürfen wir nicht als irreligiösen, nicht als beschränkten geist denken. Sein unglaube war nur objektiv, nicht subjektiv unglaube. Sein unglaube war glaube, nur innerhalb der schranken der orthodox nationalen ideale; sein unglaube war erkenntnis, nur innerhalb des prinzips der orthodox nationalen weltanschauung. Deshalb, sobald wärend der verfolgung durch berührung mit dem gehalte des messiasglaubens der objektive inhalt seines pharisaeerglaubens durch den widerspruch beider in gährung geriet, konnte dieser gläubige unglaube, weil er nicht ungläubiger glaube war, zu der höchsten, geistig innerlichsten form christlicher frömmigkeit, zu der höchsten geistig reinsten form christlicher erkenntnis durchdringen. Und dieser geist, der als messiasgläubiger in freier größe des geistes so hoch über seiner zeit stand, dass erst unsere gegenwart die größe seiner geistigen freiheit zu begreifen anfängt, sollte als messiasungläubiger geistig so unfrei gewesen sein, dass, nachdem sein messiasunglaube mit dem messiasglauben nach außen und innen in widerspruch und streit geraten war, er einzig nur wegen der freien erhebung Jesu über die ceremoniale werkheiligkeit der pharisaeer, einer erhebung, deren geist und prinzip in den propheten und psalmisten der heiligen schriften ihm vorlag, nicht einmal die möglichkeit der auferweckung Jesu durch Gott für sich hätte setzen können, nicht einmal diese möglichkeit hätte setzen können, wenn sie als tatsache mit nicht verwerflichen beweisen von den messiasgläubigen ihm behauptet, wenn sie in dem dasein, in der ausbreitung der messiasgemeinde wie durch ein gottesurteil ihm bewährt wurde? Wie klein müssten wir uns die größe des Paulus denken, wenn nicht einmal diese möglichkeit ihm wäre möglich gewesen*)!

---

*) Hätte nicht Beyschlag so argumentiren müssen: Wenn bei dem hunger und durst nach gerechtigkeit in Paulus auch durch die strengste pharisaeische erfüllung der ceremonialsatzungen die be-

Weiter aber, wo hat verf. behauptet, zwischen Paulus und dem glauben an Jesus habe nichts anderes gelegen, als das rätsel des kreuzestodes? „In dem streite des unglaubens mit dem glauben musste das entscheidende argument der messiasungläubigen gegen die messianität Jesu immer der kreuzestod sein, als die schärfste spitze des widerspruches der wirklichkeit Jesu mit der orthodoxen und nationalen messiasidee“ — das sind die worte des verf. Heißt das, es habe nichts anderes zwischen Paulus und Jesus gelegen?

Aber Beyschlag versichert, der historischen sachlage nach habe ein ganz anderes und entscheidendes zwischen Jesus und dem glauben des Paulus gelegen, als das rätsel des kreuzestodes. Schon bei lebzeiten Jesu sei es nicht die frage um die messianität Jesu und nicht der widerspruch seiner wirklichkeit mit der nationalen und orthodoxen messiasidee, sondern, wie die evangelien mit bestimmtheit und einhelligkeit sagen, der unversöhnliche gegensatz seiner *δικαιοσύνη* mit der der schriftgelehrten und pharisaeer gewesen, der den tötlichen hass dieser entzündet. Auch nach dem tode Jesu könne die frage zwischen Jesus und Paulus, dem pharisaeersohne und -schüler, auf keinem anderen gebiete gelegen haben, als die frage zwischen Jesus und den pharisaeern bei seinen lebzeiten, auf dem gebiete der *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ*. Einzig von diesem ausgangspunkte erkläre sich der verfolgungseifer des Paulus, wenn er in dem glauben an Jesus den gegensatz gegen das väterliche gesetzeswesen gesehen und darin die gefährdung der höchsten religiösen güter des judentums gewittert. Das beweise vor allem der tod des Stephanus in folge der verkündigung, Jesus werde diese heilige stätte zerstören und die sitten ändern, die uns Moses gegeben hat; das beweise die verfolgung der gemeinde im anschluss an den tod des Stephanus. An die spitze derselben sei Paulus getreten, weil er nicht bloß für die wahrheit Gottes gegen den betrug der auferstehung, sondern für das reich des

---

dürfnisse des religiösen gemütes nicht befriedigt wurden, wie leicht musste der glaube an die göttliche wahrheit der ceremonialsatzungen in Paulus sich lösen, wenn ihm in Jesus eine innerliche gerechtigkeit entgegentrat, welche die bedürfnisse des religiösen gemütes befriedigte? Man denke an Luther. Und wie leicht hat sich der glaube des Paulus und wie gründlich hat er sich vom ceremonialgesetz losgelöst. Stände nicht Gal. 1, 14 in seinen briefen, aus denselben könnte man fast schließen, das ceremonialgesetz habe für den glauben des Paulus nie existirt.

göttlichen gesetzes wider einen pseudomessias, einen *διδάσκαλος ἀνομίας* zu streiten sich bewusst war. Wie die apostelgeschichte, so beweise dies Paulus selbst. Wenn er seinen vorchristlichen, dem evangelium entgegengesetzten sinn und wandel schildere, so sei es mit nichten die fleischliche, nationale messiashoffnung, was er als brennpunkt seines dichtens und trachtens bezeichne — nur durch gewaltsame missdeutung haben Baur und Holsten derart etwas aus der stelle 2. Cor. 5, 16 herausgepresst — sondern es sei sein irregeleitetes sittliches pathos, sein eifer fürs gesetz und die satzungen der väter (Gal. 1, 13. Phil. 3, 5). Und in seinem eigentümlichen *εὐαγγέλιον* sei der mittelpunkt nicht die lehre von Christi tod und auferstehung, sondern die beantwortung der frage, wie man gerecht werde vor Gott, ob *ἐξ ἔργων νόμου* oder *διὰ πίστεως Χριστοῦ*, und erst von hier aus gehen die paulinischen lehrgedanken auf die objektive seite des evangelium, auf tod und auferstehung zurück. Liege in dieser heilsordnungsfrage der eigentliche schwerpunkt der paulinischen verkündigung, so müsse dieselbe auch der angelpunkt sein, um den sich der umschwung seines bewusstseins bewegt habe (l. c. p. 244—49).

Prüfen wir diese darstellung. „Bei lebzeiten Jesu war es nach dem bestimmten und einhelligen bericht der evangelien der unversöhnliche gegensatz seiner *δικαιοσύνη* mit der der schriftgelehrten und pharisaeer, der den tötlichen hass entzündet“! Den hass gewiss! Aber den tötlichen? „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, dass du uns sagest, ob du seiest Christus, der sohn des lebendigen Gottes. Jesus sprach zu ihm: du sagest es. Da zerriss der hohepriester seine kleider und sprach: was bedürfen wir weiter zeugnis? Siehe jetzt habt ihr seine gotteslästerung gehört. Was dünkt euch? Sie antworteten: er ist des todes schuldig“. Das ist der einhellige bericht der evangelien. Wunderbar! Die entscheidendste tat der jüdischen, der weltgeschichte, dass Jesus sich als den verheißenen Messias und sohn Gottes verkündete, von Beyschlag wie ein nichts ausgestrichen aus dem leben Jesu, aus seinem verhältnis zu den pharisaeern! Gewiss — dass er über „der pharisaeer sabbaths-, speise-, fastengebote in seiner innerlichkeit frei hinwegschritt“ hassten diese als antinomismus. Aber worauf musste der kampf zuletzt doch immer hinauslaufen? „Aus was für macht tust du das und wer hat dir die macht gegeben?“ War Jesus der Messias,

der zu sein er behauptete, so mussten seiner messianität die pharisaeer ihren hass opfern. Dass er nicht war der Messias, der zu sein er behauptete, dass er es für die Juden, für die pharisaeer nicht war, dass er ein nicht-pharisaeisches, nicht-nationales gerechtigkeitsideal erstrebte, ohne das pharisaeische, das nationale reichsideal zu verwirklichen, das führte ihn zum tode. Darum, auch bei lebzeiten Jesu war das entscheidende argument der ungläubigen gegen den Messias Jesus immer der widerspruch seiner wirklichkeit mit der orthodoxen messiasidee.

Und „nach dem tode Jesu kann die frage zwischen Jesus und Paulus auf keinem andern gebiete gelegen haben, als die frage zwischen Jesus und den pharisaeern wärend seines lebens, auf dem gebiete der *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ*?“ Es war also nichts eingetreten, was die sachlage geändert hatte? Wunderbar! Die beiden entscheidendsten tatsachen der geschichte Jesu, sein kreuzestod, seine auferstehung, von Beyschlag wie ein nichts ausgestrichen aus der geschichte jener tage! Der hauptinhalt der urchristlichen predigt, der entscheidendste gedanke des urchristlichen bewusstseins, die tiefste empfindung des urchristlichen gemütes, die wunderbarste kunde jener zeit: er war tot und siehe er ist lebendig geworden! — wie ein bedeutungslos nichtiges geschwätz des tages von Beyschlag übergangen! Die tatsache, die idee, durch welche der messiasglaube in unversöhnliche feindschaft mit dem judentum geriet und faktisch und bewusst auf immer von ihm sich schied — der kreuzestote Messias — wie eine bedeutungslos gleichgültige meinungsverschiedenheit des augenblicks von Beyschlag vergessen.

Und „einzig von diesem ausgangspunkte — des gegensatzes der pharisaeischen gegen die bessere gerechtigkeit Christi — erklärt sich der verfolgungseifer des Paulus, des pharisaeerjüngers!“ „Sehet, ihr habt Jerusalem erfüllt mit eurer lehre und wollt dieses menschen blut über uns bringen. Petrus aber und die apostel sprachen: der Gott unserer väter hat Jesum auferwecket, welchen ihr erwürget habt und an das holz gehänget. Den hat Gott durch seine rechte hand erhöhet zu einem fürsten und heiland zu geben Israel buße und vergebung der sünden. Da sie das hörten, gings ihnen durchs herz und dachten sie zu töten.“ So tönt es durch den ganzen ersten teil der apostelgeschichte und auch die rede des Stephanus schließt: „welche propheten haben eure väter nicht verfolgt und sie

getötet, die da zuvor verkündigten die zukunft dieses gerechten, welches ihr nun verräter und mörder geworden seid!" War das kein grund zur verfolgung, dass der, den die pharisaeer als lügenpropheten und pseudomessias ans kreuz geschlagen, diesen nun die urgemeinde und ihre apostel als von Gott zum leben auferweckten und zum Messias bestimmten verkündeten und damit tagtäglich die blutschuld des messiasmordes über die pharisaeer, über das volk und seine kinder brachten? war das nicht um so mehr grund zur verfolgung, wenn die pharisaeer in dieser verkündigung nur einen furchtbaren betrug, eine ungeheure verführung des volkes sahen*).

Freilich es waren in der urgemeinde antinomistische, antijudaistische elemente, die den verfolgungseifer der pharisaeer erregten. Aber einmal man rufe das bild vor die sele, welches aus den briefen des Paulus von der urgemeinde und ihren säulenaposteln uns entgegentritt, wo ist da der antinomismus, der antijudaismus, dass hieran der hass der pharisaeer allein sich, vor allem sich entzündet hätte? Selbst der antinomismus und antijudaismus eines Stephanus war durchdrungen noch von der göttlichkeit und göttlichen gültigkeit des gottoffenbarten Sinai-gesetzes**); er beschränkte sich auf den gegensatz gegen den tempel und seinen dienst, gegen die cultusformen und ceremonialen satzungen. Und wenn nun dieser antijudaismus der gläubigen den eifer der pharisaeer reizte, was war das entscheidende gewicht bei dieser verfolgung? Dass als den „zerstörer der heiligen stätte, den vernichter der sitten Moses" diese gläubigen Jesus den Messias verkündeten, und damit ein göttliches recht für dieses tun in anspruch nahmen (Act. 6, 14), wärend die pharisaeer diesen Messias

*) Und man denke etwas an die nationalen, politischen beweggründe. Warum hassten die pharisaeer diesen Messias, diesen messiasglauben? Um des religiösen charakters willen des messiasreiches. Weil dieser Messias ein reich verkündete, das nicht durch irdische kräfte in irdischem kampfe strebend gegen irdische macht zu ertrotzen, das vom himmel her durch himmlische kräfte harrend auf die göttliche allmacht zu erwarten sei, und weil der glaube an einen solchen Messias, ein solches messiasreich ein für alle mal die nationale tatkraft des volkes zu jeder nationalen erhebung lähmen musste.

**) Beyschlag spricht Baur die anschauung nach, dass Stephanus der vorläufer des Paulus gewesen sei. Eine durchaus falsche anschauung. In der rede des Stephanus ist auch nicht ein gedanke enthalten, der an wesentlich paulinische nur anklingt. Wo ist da der grund und das recht, den Stephanus einen vorläufer des Paulus zu nennen?

als gotteslästerer, als lügenpropheten gekreuzigt hatten. So musste der kampf immer wieder zu der frage sich zuspitzen, ob dieser Jesus der Messias sei, ob jener tote wieder lebendig geworden? Tritt nicht diese frage aus der geschichte jener zeit überall als der angelpunkt der bewegung uns entgegen?

Und man überlege. Beyschlag behauptet, auch nach dem tode Jesu könne die frage zwischen Jesus, dem Messias, und Paulus, dem pharisaeer, auf keinem anderen gebiete gelegen haben, als dem der *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ*. Ich fürchte, Beyschlag hat hier in unreiner auffassung der historischen verhältnisse paulinische und urapostolische gerechtigkeit trübe vermischt und den pharisaeer Paulus, statt gegen Jesus, gegen den apostel Paulus in den kampf gesandt. Denn aus seiner ganzen darstelluug (cf. p. 249 bis 51) muss man schließen, dass er in der *δικαιοσύνη* der urapostlischen gemeinde und Jesu schon eine *δικαιοσύνη χωρὶς νόμου*, eine „die bisherige geltung des gesetzes aufhebende gottesoffenbarung" gesehen habe. Eine solche *δικαιοσύνη* ist aber erst die des apostels Paulus. Dagegen das wesen der urapostolischen *δικαιοσύνη* war im prinzipe eine und dieselbe mit der pharisaeischen, der jüdischen, beide waren eine *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου*, eine subjektive gerechtigkeit des gesetzlich-sittlichen willens*). Was beide formen der gerechtigkeit schied, war neben der religiösen innerlichkeit, mit welcher die urapostolischen gläubigen dies prinzip verwirklichten, wieder die *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die vermittelung jener innerlichkeit (Gal. 2, 16 *δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*). So musste der kampf immer wieder zuletzt um den glauben an die messianität Jesu entbrennen.

Und weiter. „Wenn Paulus selber seinen vorchristlichen wandel schildere, so sei mit nichten die fleischliche, nationale messiashoffnung als der brennpunkt seines dichtens und trachtens bezeichnet — nur gewaltsam werde dies aus 2. Cor. 5, 16 herausgepresst — sondern sein eifer fürs

---

*) Die „bessere gerechtigkeit" Jesu, welche Matth. 5, 20 der pharisaeischen entgegengestellt wird, ist doch immer subjektive gesetzesgerechtigkeit, die die gebote des gesetzes nur nicht in der äußeren tat, sondern in der inneren gesinnung erfüllt haben will. Mit ihr hat die objektive *δικαιοσύνη θεοῦ* des Paulus auch nicht einen zug gemeinsam. Alle anklänge an jene „bessere gerechtigkeit" bei Paulus (Gal. 5, 13. 14. Röm. 8, 4) sind im geringsten nicht auf den begriff der paulinischen *δικαιοσυνη θεοῦ* bezogen.

gesetz und die überlieferungen der väter.“ Aber wer gründet allein auf 2. Cor. 5, 16 die fleischliche, nationale messiashoffnung des Paulus, obwol sie in der stelle offenbar gegeben ist? Auf seinen judaismus, seinen pharisaeismus wird sie gegründet. Oder war nicht die nationale messiasidee ein moment, das wesentliche moment des judaismus? War sie nicht ein wesentliches moment des pharisaeertums jener tage? War der kampf gegen einen antinationalen Messias etwa nicht für einen pharisaeer jener tage ein kampf für die höchsten religiösen güter, für die heiligsten religiösen hoffnungen des judentums? Und nun handelt es sich ja nicht um den brennpunkt des vorchristlichen wandels des Paulus, sondern um den brennpunkt des kampfes zwischen dem pharisaeischgläubigen Paulus und den messiasgläubigen jüngern. Wo aber kann der brennpunkt dieses kampfes anders gelegen haben als in dem punkte, wo die divergirenden linien des alten und neuen glaubens aufeinanderstießen, um für immer auseinanderzugehen, in dem glauben an den *gekreuzigten* Jesus als den Messias des jüdischen volkes?

Und weiter. „Im eigentümlichen evangelium des Paulus sei der mittelpunkt nicht die lehre von Christi tod und auferstehung, sondern die beantwortung der frage, wie man gerecht werde vor Gott, ob ἐξ ἔργων νόμου oder διὰ πίστεως Χριστοῦ, und erst *von hier aus* gehen die paulinischen lehrgedanken auf die objektive seite des evangelium, auf tod und auferstehung *zurück*.“ Eine völlige verkehrung des paulinischen evangelium! Wer nur mit halbem, nicht dogmatischem, aber historischem auge das evangelium des Paulus angesehen*), weiß, dass tod und auferstehung Christi die beiden tatsachen sind, aus denen das ganze evangelium sich aufbaut. Die auferstehung ist freilich nur absolute voraussetzung, ohne welche die messianität des kreuzestoten und damit das ganze evangelium und seine heilsordnung für Paulus stürzen würde. Aber der tod Christi ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ nicht mittelpunkt, der λόγος τοῦ σταυροῦ nicht einzig anfang, mitte, ende des paulinischen evangelium? „Ihr törichten Galater, wer hat euch behext, denen vor die augen hin gezeichnet wurde Jesus

*) Beyschlag vergisst offenbar (cf. p. 249), dass wir im Galater- und Römerbrief nicht das evangelium, sondern eine *verteidigung* des evangelium des Paulus gegen *judaistische gläubige* hören. Der mittelpunkt *dieses streites* musste allerdings der gegensatz der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου und ἐκ πίστεως werden.

Christus der gekreuzigte“, heißt es im Galaterbrief, „Wir aber predigen Christum den gekreuzigten und ich habe nicht gemeint irgend etwas zu wissen unter euch, wenn nicht Jesum Christum und diesen als den gekreuzigten“ heißt es im Corintherbrief*). Und einzig von der gnosis der kreuzestodestatsache her dringt Paulus zu der gerechtigkeit nicht aus werken des gesetzes, sondern des glaubens vor, nimmer aber von hier aus geht er auf die objektive seite, auf tod und auferstehung, zurück. Drum grade, weil auf dieser objektiven seite, auf den tatsachen der auferstehung und des todes der ganze schwerpunkt des paulinischen evangelium ruht, weil Paulus von der ganzen messianischen wirksamkeit Jesu, von dessen gerechtigkeit und eigentümlichen heilsgedanken nichts weiß, weil sein evangelium eine völlige neuschöpfung des denkenden geistes eben nur auf grund jener beiden tatsachen ist, so müssen diese beiden tatsachen eben der angelpunkt sein, um den der umschwung seines bewusstseins sich bewegt hat.

Nach diesen widerlegungen, die nichts widerlegen, gibt nun Beyschlag seine darstellung „der ewig einzigen, dennoch in all' ihrer wunderbarkeit vollkommen durchsichtigen (!!) bekehrung des Paulus“. Bei allem abscheu vor dem modernen bewusstsein ist der theologe des ja und nein zu gleicher zeit doch so modern, dass er mit Neander „keineswegs eine magische einwirkung auf Paulus, vielmehr einen anschließungspunkt in seinem innern**) voraussetzt, ohne welchen keine äußere offenbarung und anschauung bei ihm zu einer innern hätte werden können“ (p. 260).

---

*) Wenn im Römerbrief weder *σταυρός* noch *σταυροῦν* von Paulus gebraucht sind, und der *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* unter dem *ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* verborgen wird; so ist das freilich sehr bezeichnend für den judaismus der römischen gläubigen als *ἐχθρῶν τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ*, aber vielleicht noch ein beweis mehr dafür, dass der mittelpunkt des antijudaistischen evangelium des Paulus eben der *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* war.

**) Der ausdruck ist bezeichnend, weil er mit bewusstsein dem ausdrucke Baurs gegenüber gewählt ist, der von einem innern anknüpfungspunkte redet, der einmal vorausgesetzt, die ganze veränderung in naturgemäßer entwicklung hervortreibe. Aber entgeht denn Beyschlag der magischen einwirkung auf den geist des Paulus, wenn er trotz dieses anschließungspunktes in seinem innern behauptet, dass Jesus dem Paulus nur von außen nach innen habe helfen können? (l. c. p. 252.) Was haben wir in dem anschließungspunkte im innern und der hülfe von außen anderes, als wieder ja und nein zu gleicher zeit?

Aus dem nebelschleier halb richtiger, halb falscher, nie wahrer gedanken heben sich folgende momente heraus. Die innere vorbereitung des Paulus auf das große erlebnis von Damaskus sieht Beyschlag in dem klaren bewusstsein und dem tiefen gefühl der sündhaftigkeit seiner fleischesnatur gegenüber dem heiligen willen des gesetzes, wie sie aus den selbstbekenntnissen des siebenten capitels des Römerbriefes sich ergebe. Und der hunger und durst nach gerechtigkeit, der unter solcher erfahrung seine lautere, durch keinen selbstbetrug zu beschwichtigende sele brennend und brennender verzehren musste — er ist die alleinige und genügende innere vorbereitung auf die offenbarung des sohnes Gottes in ihm. Aber wärend dieser brennende hunger und durst nach gerchtigkeit durch das gesetz nicht befriedigt wird, kann der, der das gesetz als unverbrüchliche gottesordnung in innerster sele empfand — von sich aus keine hülfe ahnen bei dem, den er als widersacher des gesetzes in tiefster sele hasste: aus sich selbst in Christo eine gottesoffenbarung, und zwar eine das gesetz aufhebende*) gottesoffenbarung zu erkennen, wird er durch sein gewissen vom gesetz als gottesoffenbarung gehindert (p. 250—51). So ist das gemüt des Paulus — unbewusst — zwar auf Christum bereitet; aber dieser kann ihm nicht helfen auf rein innerliche weise, denn dies innerste ist durch eine starke tür leidenschaftlicher verblendung verschlossen, er muss die tür sprengen von außen her, er muss ihm helfen von außen nach innen. Das geschieht durch die christophanie. So wie die dinge im gemüte des apostels lagen, war es die tatsache des lebens Christi in herrlichkeit, deren unwidersprechliche offenbarung allein bei ihm durchschlagen konnte, aber auch durchschlagen musste. Getroffen von dem blitzstrahl dieser tatsache stürzt das innerlich untergrabene gebäude seines gegenchristlichen judaismus in trümmer und die unwiderstehliche gewissheit, dass Jesus der Messias ist, senkt sich als die grundlage eines neuen weltgebäudes**) in die tiefe seines gemütes. Wol ist diese innenwelt, überschüttet von des

---

*) „Wähnet nicht, dass ich gekommen bin Mosen und die propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen!"

**) Neuen weltgebäudes? War nicht vorher (cf. p. 241 sq.) die καινὴ κτίσις auf den sittlichen menschen bezogen, auf eine sittliche erneuerung zum bilde Gottes? Nennt Beyschlag diese sittliche erneuerung hier ein neues weltgebäude?

alten gebäudes trümmern, vorerst ein dunkles chaos, wie die schöpfung im anfang, ehe es licht ward; aber der geist Gottes schwebt auch über diesen dunklen tiefen und Gott spricht: es werde licht und es ward licht (2. Cor 4, 6)*) .... Als am ende jener drei fast- und bettage in Damaskus unter handauflegung des Ananias die schuppen von den augen fallen und das wasser der taufe alles vergangene in den tod Jesu Christi begräbt, da ist der neue mensch**) zur welt geboren, der da sprechen kann: ich lebe, doch nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.

Man sieht, das ende dieses bekehrungsvorganges stimmt mit der darstellung des verf. Die unwidersprechliche offenbarung der tatsache des lebens Christi in herrlichkeit entscheidet alles. Nur dass diese unwidersprechliche gewissheit Beyschlag durch objektiv-reale christophanie, der verf. durch subjektiv-reale christusvision geschehen lässt; dass Beyschlag man weiß nicht was für einen neuen menschen, der verf. vor allem und wesentlich eine neue gottesoffenbarung aus der bekehrung entstehen lässt; dass Beyschlag diesen neuen menschen magisch in drei tagen, der verf. die neue offenbarung fast erst mit drei jahren abschließt (Gal. 1, 15—18. Siehe des verf. inhalt des Galaterbriefes a. l.); dass Beyschlag diese drei tage mit phrasen ausfüllt, die nichts erklären, der verf. die drei jahre mit der gnosis der kreuzestodestatsache und der dialektischen vermittelung dieser heilsoffenbarung mit der alttestamentlichen weltanschauung, aus welcher vermittelung in einem allmäligen prozess mit logischer notwendigkeit und consequenz sich aneinanderschließender gedanken das evangelium des Paulus als eine tat des denkenden geistes geboren wird.

Aber anfang und mitte dieser bekehrung Beyschlags sind von der des verf. grundverschieden. Den anfang bildet das tiefe sündengefühl des Paulus und sein brennender

---

*) Ist 2. Cor. 4, 6 von der läuterung des sittlichen willens oder der erleuchtung des denkenken geistes die rede?

**) Was bedeutet dieser schillernde ausdruck: „der neue mensch" als erläuterung des „neuen weltgebäudes"? Bedeutet es den menschen des neuen bewusstseins? Oder den menschen des neuen willens? Oder bedeutet es beides? Aber Beyschlag hatte sich doch oben entschieden, dass wesentlich die bekehrung einen neuen menschen des sittlichen willens geschaffen! Und nun klingt die ganze ausführung dieser stelle, dass wesentlich die bekehrung einen neuen menschen der denkenden erkenntnis gezeugt! Immer ja und nein zu gleicher zeit!

hunger und durst nach gerechtigkeit*). Lang in dem „lebensbild des apostels Paulus“ hat zuerst mit diesem gedanken die darstellung des verf. ergänzt. Beyschlag hat ihn zum allein entscheidenden gemacht. Gegen die ergänzung hat verf. nichts einzuwenden. Nur darf — was auch Beyschlag mit recht abweist — dieses sündengefühl, dieser gerechtigkeitshunger nicht schon zum bruch mit dem gottgeoffenbarten gesetze führen. Denn dieser bruch vollzieht sich in dem teleologisch-theistisch bestimmten bewusstsein des Paulus erst, als nach seiner christusvision, nach seiner überzeugung, dass Jesus der Messias sei, Paulus in seiner gnosis der kreuzestodestatsache diesen kreuzestod als offenbarung eines neuen heilswillens Gottes, als neues heilsprinzip und neuen bund begreift, und damit den alten bund des gesetzes von Gott selber aufgehoben erkennt. Das tiefe sündenbewusstsein, der brennende gerechtigkeitsdurst bilden also eine rein negative vorbereitung. Und weil es dem verf. darauf ankam, die positiven kräfte des umschwungs darzustellen, so hat er dies moment in seiner darstellung bisher nicht berücksichtigt.

Hier aber in der mitte hemmt nun Beyschlag die innere entwicklung des paulinischen geistes- und gemütslebens und hier lässt er nun die hülfe von außen nach innen**), die christophanie, eintreten. Denn „Christus kann ihm nicht helfen auf rein innerliche weise, denn dies innerste

---

*) Luther in der zelle: O meine sünde! sünde! sünde!

**) Die wahrheit in diesem von „außen nach innen“ verkennt verf. am wenigsten. Denn es liegt eine entscheidende wahrheit darin. Paulus würde von sich aus nie mit dem historischen judentume gebrochen haben, wenn nicht schon vor ihm Jesus durch erfüllung des idealen judentums praktisch und faktisch den bruch mit dem geschichtlichen vollzogen, wenn nicht das jüdische volk durch die kreuzigung Jesu diesen bruch vollendet hätte. Denn die stärke seiner natur wäre für Paulus seine schwäche gewesen. Wenn die unbeugsame consequenz des logischen denkens und sittlichen willens — denn beides muss für solche zwecke sich verbinden — den Paulus befähigten, ein daseiendes, tatsächlich gegebenes prinzip in seinem geistigen wesen zu erfassen, und bis in seine letzten consequenzen zu verfolgen: so machte ihn die consequente unbeugsamkeit seines denkens und wollens unfähig, ein daseiendes, tatsächlich gegebenes prinzip nur wegen seiner notwendigen consequenzen aufzuheben. So war Paulus eine neue form des religiösen bewusstseins zu erzeugen fähig nur erst, nachdem ein neues tatsächlich daseiendes prinzip die gewissheit des alten bestehenden prinzipes erschüttern konnte. Daher bleibt Jesus immer der ursprüngliche, Paulus der abhängige geist. Und er selber hat von dieser seiner abhängigkeit das tiefste gefühl gehabt.

ist durch eine starke tür leidenschaftlicher verblendung verschlossen, er muss die tür sprengen von außen her.“ Warum? Warum muss? Können verschlossene türen nur von außen, können sie nicht von innen gesprengt werden? Wenn Beyschlag die in der geschichte gegebenen inneren hebel von innen ansetzte?! Aber auch hier sein talent, das entscheidende nicht zu sehen. Denn kein wort von der verfolgung des Paulus wider die messiasgläubigen, wider den glauben des Messias! Und doch steht diese verfolgung als tatsache der geschichte da und verkündet das leidenschaftliche interesse des jüdischen zeloten wider den messiasglauben, an dem messiasglauben. Und nun kann diese verfolgung nicht als ein lautloser vernichtungsprozess gedacht werden. Denn Paulus ist nicht eine rohe kraft unfühlender natur. Er ist ein denkender geist, wie wenige in der geschichte, der überall das innerste wesen des tatsächlichen erkennt; er ist ein dialektischer geist, wie wenige in der geschichte, der die gegensätze und widersprüche des gedankens und lebens zusammenfasst, um sie im prinzip zu erfassen, zu lösen; er ist ein religiöser geist, wie wenige in der geschichte, der nach göttlicher wahrheit in lauterem sinne ringt. Und die messiasgläubigen, seine gegner, sind sie puppen von holz, von stein? Sind sie nicht geist, wie Paulus? Und doch zwischen den geisteskämpfern kein kampf des geistes? Nein! Denn dieses kampfes spitze wäre die brennende lebensfrage jener zeit: lebt der tote? Und mit dem kampf um diese frage würde „der anschließungspunkt im innern“ zum „inneren anknüpfungspunkte“ werden, und dieser punkt wäre der punkt des Archimedes, von dem aus innere kräfte von innen die christusvision erzeugen würden.

Aber wird die geschichte zu einem unbegreiflichen wunder, weil das auge eines professors die natürlichen kräfte nicht zu sehen vermag, mit denen sie gewirkt hat?

Gewiss, wenn andere mit den waffen Beyschlags gestritten haben, so soll der erste tötliche stoß auf die arbeit des verf. noch geführt werden. Und darum mag sie noch einmal auf den kampfplatz treten, den todesstoß zu erwarten.

Erst nachdem der größere teil der vorstehenden widerlegung im druck vollendet war, ist dem verf. der aufsatz Beyschlags über die christuspartei in Corinth (theol. stud. u. kr. 65 p. 217) zugänglich geworden. Auch ein ernstes studium dieser immerhin trefflichen arbeit hat seine grundanschauung der urapostolischen verhältnisse

nur befestigt. Denn wie Hilgenfeld, haben auch den verf. weder die exegetischen, noch die historischen ausführungen zu überzeugen vermocht. Am wenigsten die historischen. Denn Beyschlag gleitet mit einer oberflächlichkeit über jene verhältnisse hin, als ob er weder einsicht, noch verständnis für die tiefen und ernsten, formellen und materiellen widersprüche gehabt habe, von denen das urapostolische judenchristentum in seinem religiösen denken, wie religiösem gemüte sich geängstet fühlte, als Paulus sein evangelium verkündete mit dem neuen heilsprinzip einer objektiven *δικαιοσύνη θεοῦ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου ἀλλ' ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

Soweit als das verständnis der wichtigen stelle 2. Cor. 12, 1 durch erkenntnis des wesens der christuspartei in Corinth bedingt ist, stimme ich im resultat vielfach mit Beyschlag. In der deutung des ausdrucks *Χριστοῦ εἶναι* ist fast kein unterschied. Auch über das judaistische wesen dieser antipaulinischen Christiner stimmen beide ansichten wesentlich überein. Und auch darin bin ich eins mit Beyschlag, dass das *Χριστοῦ εἶναι* 1. Cor. 1, 12 zunächst nur auf die fremdlinge sich beziehe, dass es das neue losungswort gewesen sei, welches diese für die judaistisch antipaulinische partei (also doch auch für die *τοῦ Κηφᾶ*!) mit gebracht habe. Denn in viel richtigerer und bestimmterer weise, als das *εἶναι τοῦ Κηφᾶ*, stellte das *εἶναι τοῦ Χριστοῦ* die ganze partei auf ihren festen, wenn auch nur formalen göttlichen rechtsboden, der tatsächlich dem Paulus fehlte. Auch dass bei dem kampf wider Paulus nach der darstellung von 2. Cor. cp. 10—12 nicht um apostelrecht, sondern apostelpersönlichkeit es sich gehandelt habe, ist gewiss. Aber nur unmittelbar nicht. Des kampfes ziel war immer, wie in Galatien (cf. 2, 5 *τῇ ὑποταγῇ* sc. *τῶν δοκούντων στῦλοι εἶναι*), so in Corinth zu gunsten der messiasapostel den Paulus als apostel des Messias zu beseitigen. Deshalb halte ich fest daran, dass Paulus 2. Cor. 12, 1 diese gesichte und offenbarungen rühmend hervorhebe nicht in beziehung auf ein gleiches rühmen der Christiner in Corinth, sondern zum beweise seiner ebenso unmittelbaren beziehung zum herrn, zum Messias, wie sie den uraposteln allein zugesprochen wurde. Denn wenn Beyschlag aus dem zusammenhange mit 11, 21 sq. schließen will, dass auch die Christiner in Corinth sich ähnlicher *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις* gerühmt haben müssten: so vergisst er, dass im zusammenhange das rühmen nicht zweck ist, sondern mittel, um das *Χριστοῦ εἶναι* zu beweisen; vergisst er, dass, wenn auch die gegner in Corinth von gesichten nichts zu reden hatten, Paulus dennoch von denselben reden musste, weil Paulus nur in denselben den beweis der unmittelbarkeit auch seines *Χριστοῦ εἶναι* hatte; vergisst er, dass er selber die hypothese Schenkels mit dem schlusse beseitigt hat, dass „von leuten, die sich einer innerlichen gemeinschaft mit dem verklärten Christus gerühmt hätten, ein *καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ, ἀλλ' οὐ καρδίᾳ* absolut nicht hätte ausgesagt werden können.“ (cf. l. c. p. 262 anm.) So tritt denn auch in 2. Cor. 12, 1 nach meiner überzeugung eine beziehung auf die urapostel heraus. Denn auch davon bleibe ich überzeugt, dass, nicht allein wegen 11, 5 und 12, 11, sondern wegen der darstellungsform des ganzen abschnittes in verbindung mit der ganzen parteigestaltung in Corinth Paulus unmittelbar die gegner in Corinth, mittelbar die urapostel selbst bekämpfe. Beyschlag selber behauptet (l. c. p. 271), dass die Christiner in Corinth, wenn sie den kühnen versuch machten, dem Paulus sein eigenstes arbeitsfeld und apostelwerk zu entreißen, einen rückhalt an einer auch anderweit ausgebreiteten denkart und partei ha-

ben mussten. Nun möge er sich die frage beantworten, wie seine pharisaeischen judenchristen in einer gemeinde des Paulus, die doch wesentlich aus antijudaistischen heiden bestand, einen so gefährlichen einfluss, wie er selber zugesteht, hätten gewinnen können, wenn jener rückhalt nur wieder irgendwo anders pharisaeische judenchristen gewesen wären, wenn die urapostel in Jerusalem auf seiten des Paulus und im gegensatz zu diesen pharisaeischen judenchristen gestanden hätten? Darum hier, bei dem verhältnis der urapostel zu Paulus scheidet sich, wie Hilgenfeld, so auch der verf. völlig von Beyschlag. Zwar auch hier würde er a priori gerne das wirkliche bestehen eines unterschiedes zwischen einem pharisaeischen und milderen, etwa petrinischen judenchristentum zugestehen, gerne zugestehen, dass z. b. dem Petrus in Antiochien anfangs ein standpunkt möglich gewesen sei, auf welchem er ohne sein gewissen ernstlich zu verletzen, über den judaismus der väterlichen satzungen soweit sich erheben konnte, um mit den heidenchristen einer paulinischen gemeinde in religiöse lebensgemeinschaft treten zu können. Ich würde behaupten, es sei a priori unmöglich, dass die religiöse innerlichkeit Jesu und seine freie erhebung über die satzungen des judaismus nicht sollte grade in seinen hervorragendsten jüngern auch nach seinem tode noch fortgewirkt haben. Aber man beweise doch auf grund historisch sicherer quellen, dass seit dem auftreten, dem entschiedenen auftreten des Paulus dieser milde judaismus nicht blos eine stillwirkende, sondern eine entscheidende macht in der gestaltung des verhältnisses zwischen Paulus und den uraposteln gewesen sei, beweise doch auf grund des Galaterbriefes den paulusfreundlichen judaismus des Petrus, Jakobus, der übrigen urapostel. Der Galaterbrief redet zu dem verf. ganz anders, als zu Beyschlag. Und dieser schlägt den worten des briefes ins antlitz, wenn er, sich lehnend an dieselben, den Petrus und Jakobus zu vertretern eines milderen judenchristentums macht, den Jakobus, durch dessen druck auf geist und gemüt Petrus und die antiochenischen judenchristen und selbst Barnabas in das pharisaeische judenchristentum zurückgeworfen wurden. Solche verhältnisse können nur durch ganz andere historische anschauungen erklärt werden (cf. den Excurs zu Gal. 2, 11 in der dritten untersuchung über inhalt und gedankengang des Galaterbriefes).

Auch zu der duplik gegen Hilgenfeld am schlusse des aufsatzes (l. c. p. 272) möchte verf. weniges bemerken. Beyschlag erklärt: die hauptaufgabe für die, welche bei der bekehrung des Paulus dem biblischen berichte nicht glauben — (der ungläubige an den bericht des Paulus ist übrigens Beyschlag und nicht der verf.; denn Paulus redet von einer ὀπτασία, einer vision) — bleibt immer die beantwortung der frage, ob und wie denn der hunger und durst des Paulus nach gerechtigkeit in jenem bekehrungserlebnis eine reelle befriedigung gefunden, wie das in dem apostel zu stande kommen konnte, was derselbe eine καινὴ κτίσις nennt, ohne dass sich dasselbe auf eine moralische selbsttäuschung reducirt. Vortrefflich! Aber verf. glaubt hierauf schon p. 44 geantwortet zu haben; mit wenigen worten, doch für den einsichtigen hinreichend. An dem ἔργον τοῦ σταυροῦ war dem Paulus der λόγος τοῦ σταυροῦ offenbar geworden, und in dem glauben an die idee des kreuzes hatte Paulus „widergeburt, rechtfertigung, heiligung, die realität eines neuen göttlichen lebens“, hatte diese realität, auch wenn die christuserscheinung nur geistige, nicht sinnliche wirklichkeit war, hatte diese realität ebenso gut, als alle diejenigen, welche Christus von je nur

geistig, nicht sinnlich geschaut haben. Denn noch einmal: der geist ist's, der da lebendig macht; das fleisch ist nichts nütze. Und die „idee des kreuzes“ hat ihre innere wahrheit, und ohne das äußere sinnliche schauen Christi schafft sie „aus ihrer inneren göttlichen kraft und wirkung“ die gewissheit ihrer wahrheit in jedem religiösen geiste, jedem religiösen gemüte. Und der glaube an die gewissheit dieser „idee des kreuzes“ wirkt wieder in jedem religiösen menschenherzen die realität eines neuen göttlichen lebens. Wer dies leugnen wollte, würde beweisen, dass er von der kraft des christlichen glaubens je weder eine denkende erkenntnis gewonnen, noch eine tatsächliche erfahrung gemacht habe.

Im übrigen fühlt sich verf. grade in den hier ausgesprochenen prinzipien vielfach eins und verwandt mit Beyschlag. Schon das wort ist ihm aus der sele gesprochen: die wissenschaft hat sich nach der tatsache, nicht die tatsache nach der wissenschaft zu richten. Das grade ist das prinzip der historisch-kritischen theologie, nicht nach den traditionellen formeln einer kirchlichen dogmatik der gegenwart, nicht nach den subjektiven geistes- und gemütsinteressen eines christen der gegenwart, sondern lauter und rein die bibel und das urchristentum in ihrer objektivität zu begreifen. Diese goldenen worte Beyschlags möge vor allem die vermittelungstheologie beherzigen, welche den widerspruch zwischen der eigenen, christlichen weltanschauung und der noch jüdischen weltanschauung in der bibel zwar weiß und empfindet, dennoch aber es nicht lassen kann, mit der sophistik eines nur verständigen denkens diesen widerspruch immer wieder zu übertünchen; welche zu dem zwecke die tatsachen der bibel nach ihren subjektiven interessen und anschauungen erst umdeutelt, um dann ihre übereinstimmung mit der gefälschten bibel, ihre unterwertung unter die gefälschte bibel laut zu verkünden, diejenigen aber, wenn auch verhüllt, zu ächten, welche es nicht mehr über sich gewinnen können, fort und fort die bibel mit jener verständigen sophistik wie eine wächserne nase hierhin, dorthin zu drehen.

Auch das ist ein vortreffliches wort Beyschlags, dass die wege Gottes nicht willkür sind, dass der heilige geist die psychologischen und ethischen gesetze achtet, welche der schöpfer in das innere des menschen gelegt hat, und dass es eben darum sache der wissenschaft ist, ein faktum, wie die bekehrung des apostel Paulus, diesen psychologischen und ethischen gesetzen gemäß zu begreifen. Grade von diesem prinzipe durchdrungen, hatte der verf. die bekehrung des Paulus als eine immanente entwicklung seines geistes und gemütes zu begreifen gesucht. Und wenn Beyschlag ernst machen wird mit diesem seinen prinzipe, wird er gewiss erkennen, dass jene hülfe von außen nach innen durch das wunder der sinnlich wirklichen christophanie, jene geburt eines neuen menschen in drei tagen in folge einer christuserscheinung reine magie ist, und mit den psychologischen gesetzen des menschlichen bewusstseins, mit den ethischen gesetzen des menschlichen gemütes und willens in schneidendem widerspruche stehe.

Zuletzt noch eins. Schon in der ersten entgegnung hatte Beyschlag neben anderen offenen und verhüllten, immer aber leidenschaftlichen ergüssen gegen den sittlichen und religiösen charakter des verf. und seiner arbeit den pantheismus desselben betont. Obwol am schlusse seiner entgegnung ihn das gefühl überkommen war, er möge „lebhafter geworden sein, als eine wissenschaftliche untersuchung sonst geführt zu werden pflegt“, wiederholt er dennoch am

schlusse seiner duplik die behauptung, verf. bekenne sich offen zum standpunkt der reinen immanenz oder des pantheismus, wie er in aller unschuld gesagt habe. Sollte der professor in Beyschlag so unschuldig sein, dass er nicht wüsste, wie ein großer unterschied zwischen pantheismus und immanenz sei; sollte der mensch in Beyschlag so unschuldig sein, dass er nicht wüsste, wie dergleichen hingeworfene phrasen, wenn nicht den einen zweck, so doch nur das eine ziel haben: hic niger est, hunc tu christiane caveto?! Aber Beyschlag missverstehe mich nicht. Der verf. hat nie scheu getragen, wo es sich ziemte, seinen sittlichen, seinen religiösen charakter offen zu bekennen. Und er nimmt die aufgedrungene gelegenheit wahr, offen zum standpunkte — nicht des pantheismus sich zu bekennen. Denn es ist nicht sache eines ernsten sinnes, das wesen ausgeprägter begriffe zu verflüchtigen, um erscheinungen darunter zu fassen, die nicht darunter gehören. Und der pantheismus, der das unendliche nur als substanz begreifen kann, ist, soviel ich weiß, eine überwundene weltanschauung. Aber offen bekennt verf. sich zum standpunkte der immanenz, jener immanenz, die, vorbereitet in den propheten des alten bundes, in die welt trat, als des menschensohn sich zum gottessohn bekannte; jener immanenz, von welcher Paulus durchdrungen verkündete, dass der gläubige wegen des ihm inwohnenden geistes Gottes Gottes sohn sei; jener immanenz, von welcher Johannes durchdrungen verhieß, dass Gott selber mit dem sohne in dem gläubigen wohnung machen werde; jener immanenz, zu welcher die tiefsinnigsten lehrer der griechischen und römischen kirche sich bekannten; jener immanenz, in welcher die großen mystiker aus der in judentum und heidentum versunkenen kirche des mittelalters zum christentum sich wieder zurückfanden; jener immanenz, von welcher aus Luther die römische kirche und hierarchie stürzte; jener immanenz, durch welche seit der zeit die religiösen geister die in unchristlichem dogmatismus menschlicher traditionen versunkene, oder der irreligiösen indifferenz menschlicher meinungen verfallene kirche immer wieder zu innerlicher religiosität geläutert, zum innerlichen leben in Gott erhoben haben; jener immanenz, mit welcher das christentum, wenn es sie aufgäbe, sein eigenstes und tiefstes wesen aufgeben müsste. Nennen wir sie die anthropologische immanenz, die allein für den religiösen menschen bedeutung hat — und ein solcher möchte der verf. sein — gegenüber einer ontologischen, einer metaphysischen immanenz, die für den philosophischen denker bedeutung hat — und ein solcher ist der verf. nicht. Und zu dieser anthropologischen immanenz, dass der geist Gottes, an sich wesenseins mit dem geiste des menschen, wenn auch von dem menschengeiste in seiner erscheinung ewig unterschieden, im geiste des menschen wohnung gemacht habe, zu dieser immanenz muss sich mit mir auch Beyschlag bekennen, so lange er überhaupt noch christ sein will. Der unterschied zwischen uns beiden wird nur der sein, dass der verf. allerdings sich zum standpunkte der „reinen immanenz“ bekennt, und nur christ sein will, wärend Beyschlag vielleicht, getreu dem ja und nein zu gleicher zeit, eine unreine immanenz vorzieht und mit den formen der christlichen immanenz auch noch die widersprechenden formen der jüdischen transcendenz festhalten möchte.

Aber dieser streit um immanenz ist hier nicht das entscheidende. Denn sie bestimmt nur das verhältnis Gottes zum menschen, nicht das wesen der beiden glieder dieses verhältnisses, des unendlichen und des endlichen an sich selbst. Und hier fühlt der verf. im

prinzip sich wieder vollkommen eins mit Beyschlag, wenn er das wesen Gottes nicht in jüdischer anschauung als „willkür“ begreift, und also in der freiheit Gottes die notwendigkeit, das gesetz anerkennt; wenn er das endliche nicht in jüdischer anschauung als den formlosen stoff dieser göttlichen willkür begreift, sondern in dem endlichen eine „unverbrüchliche gesetzmäßigkeit göttlicher weltordnung“ anerkennt. Wie aber vermag Beyschlag mit diesem prinzip das wunder festzuhalten, festzuhalten, dass es „an seinem orte in diese gesetzmäßigkeit wesentlich hineingehöre“? Das biblische wunder — und von diesem ist doch die rede? — hat in der bibel, für die bibel nur den einen sinn, dass es für das göttliche beweisend zeuge, weil es die causalilät des endlichen durch unmittelbare causalität Gottes durchbricht und aufhebt. Das wunder aber als ein moment der unverbrüchlichen gesetzmäßigkeit des endlichen begreifen wollen — wenn dies ja und nein zu gleicher zeit möglich wäre — heißt dem wunder einen begriff unterschieben, den es in der bibel nicht hat, nicht haben soll, heißt das wunder der bibel vernichten. Zu welchem zwecke es dann festhalten? Um dem eigenen gemüte den bruch, der materiell geschehen ist, formell zu verhüllen? Und wie vermag Beyschlag weiter zu behaupten, dass, wie die gesetze des geschichtlichen lebens höherer art, als die des naturlebens, ebenso die des göttlichen lebens höherer art seien, als die des menschlichen? Gewiss ist mit der freiheit des willens in das geschichtliche leben ein höheres gesetz eingetreten, als in der natur wirkt. Aber die gesetze des göttlichen lebens höherer art, als des menschlichen? Nicht etwa die erscheinungen des göttlichen geisteslebens von anderer form, nein die gesetze desselben höherer art? Entweder ich verstehe Beyschlag nicht, oder Beyschlag versteht sich nicht. Denn was anderes ist mit jenem satze ausgesprochen, als dass der geist Gottes einer anderen gattung angehöre, als der geist des menschen? Was anders ist damit vernichtet, als das wesen des christentums in seinem eigensten prinzipe, das, ausgehend von der gewissheit der ebenbildlichkeit und wesenseinheit Gottes und des menschen, an den menschen die forderung stellt, diese wesenseinheit zu verwirklichen. Denn „du sollst vollkommen sein, wie dein vater im himmel vollkommen ist“.

Aber in was für einen widerlichen ton ist der verf. mit dem manne gefallen, mit dem er in den prinzipien sich dennoch so eins fühlt. Jeder, in der gewissheit seiner christlichkeit, spricht dem andern die christlichkeit ab. Doch wie man in den wald ruft, schallt es zurück; und der wurm krümmt sich, wenn er getreten wird. Wo aber gegensätze walten, wie hier, wo überzeugung vom göttlichen rechte streitet mit der überzeugung göttlichen rechtes, da wollen solche tragische gegensätze, in denen jede seite recht und unrecht zugleich hat, nicht mit leidenschaftlichem sinne zur verbitterung gesteigert, sie wollen in duldender liebe mit schonung getragen sein, bis im gange der geschichte Gott zur ehre der wahrheit Gottes lösen wird, was menschen unlösbar scheint. Richten wir daher in der wissenschaft zum siege der wahrheit unsern wissenschaftlichen charakter; lassen wir den sittlichen, den religiösen unangetastet. Ueberlassen wir solche antastungen den bettelmönchen der katholischen, der lutherischen kirche, deren geistesdumpfer, unchristlicher und irreligiöser fanatismus in der sumpfluft der verdächtigungen seine lebensluft atmet.

Rostock, den 26. Mai 1867.

Die christusvision des Paulus und die genesis des paulinischen evangelium.

Der glaube des Paulus an Jesus als den Christus war folge dessen, dass auch ihm Christus erschienen war (1. Cor. 15, 8). Diese vision war für das bewusstsein des Paulus das schauen einer objektiv-wirklichen, himmlischen gestalt, die aus ihrer transcendenten unsichtbarkeit sich ihm zur erscheinung gebracht habe. Aus der wirklichkeit dieser geschauten gestalt, in welcher er den gekreuzigten Jesus erkannte, folgerte auch er, dass der kreuzestote zu neuem leben von der allmacht Gottes auferweckt worden, aus der gewissheit der auferweckung aber, dass dieser von den toten auferweckte der sohn Gottes und der Messias sei. Wie also an der wirklichkeit der auferweckung dem Paulus die ganze wahrheit seines evangelium hängt (vgl. 1. Cor. 15, 12 f.), so ist es die vision des auferweckten, mit welcher ihm die wahrheit des messiasglaubens aufging, und der umschwung seines bewusstseins sich vollendete.

Diese vision war für Paulus der eingriff einer fremden, transcendenten macht in sein geistesleben. Die historische kritik aber unter der herrschaft des gesetzes der immanenten entwicklung des menschlichen geistes aus innerweltlichen causalitäten muss die vision als einen immanenten, psychologischen akt seines eigenen geistes zu begreifen suchen. Ihr liegt damit eine ihrer schwierigsten aufgaben vor, eine so schwierige, dass ein meister der historischen kritik, der zugleich so tief in das wesen des paulinischen geistes eingedrungen ist, als Baur, noch eben erklärt hat, dass keine, weder psychologische, noch dialektische analyse das innere geheimnis des aktes erforschen könne, in welchem Gott

seinen sohn dem Paulus enthüllte*). Und doch darf sich die kritik von dem versuch, dies geheimnis zu erforschen, nicht abschrecken lassen. Denn diese vision ist einer der entscheidendsten punkte für ein geschichtliches begreifen des urchristentums. In ihrer genesis ist der keim des paulinischen evangelium gegeben. So lange der schein nicht aufgehoben ist, dass die empfängnis dieses keims als die wirkung einer transcendenten kraft erfolgt sei, besteht über dem empfangenen fort und fort der schein des transcendenten. Und die kritik am wenigsten darf sich damit beruhigen, dass eine transcendenz, eine objektivität, wie sie von ihren gegnern für diese vision gefordert wird, von der selbstgewissheit des modernen geistes verworfen sei. Denn diese selbstgewissheit kann ihre wahrheit nur behaupten, solange und soweit ihre kategorieen als das gesetz der wirklichkeit nachgewiesen sind.

Bevor sie aber die lösung der aufgabe unternimmt, muss die kritik sich klar machen, wie und wie weit sie dieselbe zu lösen habe. Sie will die vision des Paulus als wirkung einer nicht außer-, sondern innermenschlichen ursache begreifen. Nun ist die vision eine gegebene tatsache der wirklichkeit. So hat die kritik nur den nachweis der möglichkeit zu liefern, dass diese wirkliche vision eine immanente tat des endlichen geistes habe sein können. Denn mit dem beweis dieser möglichkeit hat die kritik das recht erworben zu verneinen, dass die vision des Paulus als eine transcendente tat des unendlichen geistes anerkannt werden müsse, und kann alsdann mit ruhigem gewissen sich auf die selbstgewissheit des gegenwärtigen bewusstseins zurückziehen, für welche ein eingriff einer transcendenten macht in das individuelle geistesleben ein widerspruch mit seinem wesen ist.

Diese möglichkeit aber hat die kritik bewiesen, und damit allen berechtigten forderungen genügt, wenn sie, den Paulus in dieselbe reihe stellend mit gleichen visionären menschen, nachweist, dass das allgemeine wesen der visionen eines endlichen geistes auch in der vision des Paulus zur erscheinung gekommen, dass die allgemeinen bedingungen rein menschlicher visionen auch für diese gegeben sind.

Wenn die kritik es nun aber unternimmt, diese vision des Paulus als eine tat seines eigenen geisteslebens zu begreifen, so wird sie versuchen müssen, in das innere eines

---

*) Das christenth. u. d. christl. kirche I. s. 45 d. 2. ausgabe.

individuellen geistes zu blicken an einem punkte, wo dieser die decke, welche das ich des menschen dem menschen verhüllt, selber nicht abgehoben hat. Denn einen unmittelbaren bericht über den zustand seines geistigen lebens vor und wärend der vision hat Paulus nicht gegeben. Die kritik muss es wagen, diesen zustand durch schlüsse aus mittelbar gegebenem zu construiren. Wird sie elemente genug haben, die unbekannte dieser gleichung zu finden? Ich glaube es. Denn die vision, wenn sie eine tat des paulinisichen geistes war, kann nur die wirkung gewesen sein innerer erregungen, zu welchen die außenwelt und ihre verhältnisse zur zeit der vision die individuelle natur des paulinischen geistes reizten. Nun ist aber die lage, in welcher Paulus zur zeit der vision sich befunden haben muss, in ihren allgemeinen zügen aus seinen eigenen briefen sicher. Ebenso sicher lässt sich die individuelle form des paulinischen geistes aus denselben briefen erkennen. Denn wenn auch in dem christusgläubigen Paulus der objektive gehalt des geistes ein anderer war und in ihm die einzelnen formen der geistigen tätigkeit wol in einem andern verhältnisse zu einander standen, als in dem zelotisch jüdischen Paulus, so kann doch im allgemeinen die subjektive form seines geistes vorher und nachher nicht verschieden gewesen sein. Das folgt notwendig aus der identität des ich durch seine entwicklung. Und auch das dritte element der gleichung ist der kritik gegeben, die art und weise, wie jene äußere lage diesen individuellen geist des Paulus erregte. Oder scheint hier die freiheit des individuellen geistes und die verschiedenheit, wie dieselbe außenwelt die innenwelt der einzelnen geister bewegt, jeder sicherheit des schlusses zu spotten, in welcher die kritik die behauptung wagen muss: diese situation musste dieses individuum in dieser weise erregen? In vielen fällen gewiss, aber nicht in allen. Denn je objektiver der geist des einzelnen ist, je sicherer wird jener schluss sein. Und wie der individuelle geist, wenn er als begehrender und handelnder sein selbstwollen unter das gesetz des guten seiner zeit gebeugt hat, einer sittlichen notwendigkeit gehorcht, dass man mit der gewissheit der höchsten wahrscheinlichkeit schließen darf, dieser charakter in dieser zeit werde unter diesen umständen dies begehren und dies handeln: so auch gehorcht der individuelle geist, wenn er als denkender sein selbstbewusstsein zur höhe des objektiven geistes seiner zeit geläutert hat, einer logischen notwendig-

keit, dass man mit gewissheit schließen kann, dieses denken in dieser zeit werde unter diesen umständen so erkennen. Trägt die geistige individualität des apostels auch in seinem denken dieses gepräge der objektivität, so wird die kritik immerhin ihre sonst berechtigten schlüsse auf diesen geist ziehen dürfen, ohne der angst verfallen zu müssen, dass sie aus der wahrheit des wahrscheinlichen in die dichtung des möglichen sich verloren habe*). Endlich aber auch eine probe, dass in der rechnung die wirkliche unbekannte gefunden sei, wird sich mit sicherheit anstellen lassen. Denn die vision, wenn sie ein psychologischer akt war, kann nur ein moment gewesen sein jenes geistigen umschwunges, durch welchen der jüdische zelot ein messiasgläubiger wurde und die eigentümlichkeit seines evangelium sich erzeugte. Wenn nun die geistigen mächte, welche die kritik als die ursache der vision des Paulus findet, eben dieselben sind, welche auch die eigentümlichkeit seines evangelium erzeugten und beherrschen, so muss die rechnung das richtige resultat gefunden haben. Immer aber wird die erkenntnis, wie fein bei dieser rechnung die grenze zwischen dem wahrscheinlichen und erdichteten ist, die kritik erinnern, möglichst nur solche elemente in rechnung zu bringen, deren sicherheit sie mit besonnener sorgfalt geprüft und als geschichtlich bezeugte vorgefunden hat.

Durch diese vorbemerkungen ist der gang der untersuchung vorgezeichnet. Nachdem die kritik auf grund der ächten paulinischen briefe das tatsächliche der vision des Paulus festgestellt hat, wird sie einmal das allgemeine wesen und die allgemeinen bedingungen der visionen eines menschlichen geistes darzustellen, dann die individuelle form des paulinischen geistes zu erkennen, weiter die geschichtliche situation, in welcher derselbe seine vision hatte, klar zu machen und endlich nachzuweisen haben, wie diese situation die eigentümlichkeit des paulinischen geistes zu seiner vision erregen konnte.

I. Das tatsächliche seiner vision ist von Paulus selbst nur angedeutet. Er erwähnt derselben 1. Cor. 15, 8 mit dem worte (ὤφϑη), mit welchem das A. wie N. T. das

*) Was die kritik hier verlangt, ist nur das zugeständnis einer tatsache, welche durch eine genetische darstellung des paulinischen evangelium auf das bündigste bewiesen werden kann, dass das denken des Paulus überall sich in den kategorieen des jüdischen geistes und des teleologischen theismus bewegt habe.

erscheinen von gestalten der nicht-irdischen welt für das geistige oder sinnliche auge des irdischen auszudrücken pflegt*). Wir haben aber keinen grund, diese erste vision des Messias anders zu denken, als die vielfachen „gesichte und offenbarungen des herrn", von denen Paulus 2. Cor. 12, 1 f. berichtet. Es war damit jene erste vision nur der anfang einer reihe von ähnlichen erlebnissen eines visionären geisteslebens, in denen Paulus sowol die formen himmlischer gestalten schaute, als auch die worte derselben vernahm — tatsachen, wie sie überall in gleicher weise in andern geschichtlich beglaubigten visionen vorkommen.

Was aber war der bestimmtere inhalt dieser ersten christusvision?

Aus den briefen des Paulus geht hervor, dass er auch schon als der zelot für die väterlichen überlieferungen die hoffnung seines volkes auf den, der da kommen sollte, teilte, dass aber mit dem glauben an Jesus als den Messias seine frühere vorstellung vom wesen des Messias eine andere geworden war. Denn Paulus versichert uns (2. Cor. 5, 16), dass auch er früher als noch nicht gläubiger den Messias nach dem fleische habe erkannt gehabt**). Dieses Christum nach dem fleische erkennen geht zurück auf den Christus, soweit er dem fleische nach ein dasein hat, von welchem Paulus behauptet, dass er aus dem volke Israel seinen ursprung habe (Röm. 9, 4). Dieser Christus, soweit er nach dem fleische, ist aber der sohn, geworden aus dem samen Davids nach dem fleische, d. i. Jesus von Nazareth, der weibessohn (Gal. 4, 4), der jude, der sohn Davids, der als Messias des jüdischen volkes sein messianisches werk im sinne der alttestamentlichen, nationalen messiasidee vollführt. Dagegen behauptet nun Paulus, dass er als gläubiger Christum nicht mehr nach dem fleische, weil nur so erkenne, wie derselbe als der gestorbene und auferstandene da sei, d. h. wie er im tode, der tötung Jesu (2. Cor. 4 10)***), vom fleisch und allem fleischlichen frei geworden, nun nach seiner auferstehung als abbild Gottes, als eine

---

*) Vgl. Bretschneider lex. N. T. s. v. *ὁράω*.

**) cf. Die letzte abhandlung über die bedeutung des wortes *σάρξ* abschnitt 5 a. l.

***) Der hier gebrauchte ausdruck *ἡ νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* ist höchst prägnant. Er deutet auf die anschauung hin, dass der kreuzestod des *Χριστὸς Ἰησοῦς* eben die tötung des *Ἰησοῦς* ist, des irdisch-fleischlichen menschen, der dem *Χριστός*, dem himmlisch-geistigen menschen (1. Cor. 15, 47), der in Jesus fleisch geworden, wieder abgetötet wird.

himmlische lichtgestalt existire (2. Cor. 4, 4). Denn Christus als bild Gottes ist eben der gegensatz zu dem Christus nach dem fleisch. Aus dieser stelle geht aber weiter hervor, dass seine gegner in Corinth gerade auch um dieser seiner vorstellung von Christus willen, dass er sei bild Gottes, dem Paulus vorwarfen, sein evangelium sei ein verhülltes, (der alttestamentlichen anschauung) unoffenbares, er verkünde damit nicht göttlich geoffenbarte wahrheit, sondern sich selbst (2. Cor. 4, 3. 5). Dem gegenüber gesteht Paulus allerdings, dass er einen „andern Jesus" verkünde (2. Cor. 11, 4), giebt aber den gegnern den vorwurf zurück, dass seine vorstellung von Christus ihnen nur eine unoffenbare sei, weil der Gott dieser weltperiode die inneren sinne der ungläubigen geblendet habe, damit der (die inneren sinne der ungläubigen) erleuchtende glanz des evangelium der lichtherrlichkeit Christi, des abbildes Gottes, seine lichtstrahlen nicht ausbreite *). Denn er verkünde nicht sich selbst, sondern Christum Jesum den herrn (den Jesus gewordenen Christus Gal 4, 14), sich selbst aber nur als der Corinther knecht um Jesu willen (damit Jesus in seiner wahrheit erkannt werde, dass in ihm Christus, das bild Gottes, sei fleisch geworden), weil (nicht er selber diese vorstellung vom Messias erdichtet, sondern) der Gott, der da spricht: aus finsternis leuchte licht auf, dieser Gott es war, der in seinem (finstern) herzen ein licht aufleuchten ließ, um hell zu machen (in ihm) die erkenntnis des lichtglanzes Gottes auf dem antlitze Christi. In dieser stelle spricht Paulus also klar aus, dass, wärend er früher als ungläubiger den Messias nur nach dem fleische erkannt habe, er jetzt erkennt, dass Christus sei das bild Gottes, und dass die lichtherrlichkeit Gottes auf dem antlitze Christi ruhe **); dass diese erkenntnis aber nur folge sei einer nicht

*) Paulus unterscheidet ein doppeltes element in der persönlichkeit des Messias Χριστὸς Ἰησοῦς, ein sichtbares, mit dem sinnlichen auge erfassbares, den Ἰησοῦς, σάρξ, und ein unsichtbares, mit dem innern sinne ergreifbares (νοήματα). Wenn der teufel den innern sinn geblindet hat, so schaut nur das sinnliche auge das sinnlich sichtbare am Messias, den Ἰησοῦς, dem ψιλὸς ἄνθρωπος, und glaubt nicht; wenn aber Gott durch seinen geist den innern sinn erleuchtet hat, so schaut dieser (Röm. 1, 20) hinter dem sichtbaren Ἰησοῦς den unsinnlich unsichtbaren Χριστός, das von himmlischer lichtherrlichkeit umstrahlte bild Gottes, und glaubt an Jesus als den Messias und sohn Gottes.

**) Erinnert man sich dessen, dass nach 1. Cor. 15, 41 der lichtglanz, die δόξα, der himmlischen körper ein verschiedener ist, so erkennt man, dass mit der behauptung, der lichtglanz Gottes

vom alten testamente und seiner offenbarung, sondern unmittelbar von Gott, dem schöpfer des lichts, ausgegangenen inneren erleuchtung vermittelst des ihm verliehenen gottesgeistes*), der diese erkenntnis, die über das sinnlich sichtbare sich erhebende gnosis des wesens Christi, ihm offenbart habe.

Wenn also in Paulus von dem augenblicke an, wo er gewiss wurde, dass Jesus der Messias sei, auch in bezug auf seine anschauung von dem wesen des Messias eine umgestaltung seines bewusstseins durch eine dem gottesgeiste in ihm entstammende gnosis vor sich ging, so werden wir daraus schließen müssen, das diese neue erkenntnis des Messias mit der form, wie er in der vision ihm erschien, im einklange stehen werde, schließen müssen, dass, wenn diese neue gnosis auch nicht schon mit und in der vision gegeben war, — da diese ja zunächst nur dem anschauenden geiste das erscheinende bild des Messias gab — so doch diese gnosis nur das in der vision gegebene anschauungsbild in seiner wesenheit dem denkenden geiste enthüllte. Wir werden also, wenn wir umgekehrt die form, in welcher der *denkende geist* des Paulus den Messias erkannte, zu einer form des *anschauenden geistes* zurückgestalten, den *wahren inhalt der vision* gewinnen. Hierbei setzen wir allerdings voraus, was sich von selbst versteht, dass die verschiedenen spätern visionen des herrn, welche Paulus hatte, sich von der ersten der wesentlichen form nach nicht unterschieden.

Der gang der untersuchung führt uns damit auf die christologie des Paulus. Die resultate der kritik über dieselbe hat *Baur* **) zusammengestellt, ohne dadurch eine eigene darstellung im zusammenhang unserer untersuchung überflüssig zu machen.

Auf grund der jüdischen, nationalen messiasidee hat die christologie des Paulus ihr prinzip in der vorstellung, dass der Messias mensch ist. Aber Paulus teilt die an die darstellung der genesis von einer zweifachen menschenschöpfung angeknüpfte vorstellung einer zweifachen exi-

---

ruhe auf dem antlitze Christi, Paulus hier die himmlische persönlichkeit Christus als träger des höchsten lichtglanzes hinstellen will, den der himmel aufzuweisen hat. Erst hierdurch wird die stelle ganz erklärt.

*) Dies ist der sinn des ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις, vgl. Bedeutung d. wortes σάρξ, abschn. 1 a. 1.

**) Christl. kirche 2. ausgabe s. 319 f.

stenzform des menschen, eines ersten und zweiten menschen, eines ersten und letzten Adam (1. Cor. 15), so benannt nach der anschauung des Paulus, dass zwar nicht an sich, wol aber in der geschichtlichen wirklichkeit „zuerst das psychische, darauf das pneumatische“ in den weltverlauf eintrete (1. Cor. 15, 46). Der erste Adam ist das urbild des menschen in der psychischen weltperiode, der zweite Adam das urbild des (gläubigen und auferstandenen) menschen in der zweiten pneumatischen weltperiode (1. Cor. 15, 49 vgl. Röm 8, 29).

Die beiden Adam haben in der vorstellung des Paulus die in der schöpfungsgeschichte gegebenen prädikate*). Der erste mensch, Adam, staub von der erde, wurde zur lebenden sele (Gen. 2, 7 — 1. Cor. 15, 45 f.). Er ist der irdische Adam und erdenmensch (*ἐκ γῆς χοικός*), der, weil das prinzip des lebens in ihm die sinnliche psyche ist (*ψυχή*, נפש), eine dieser psyche entsprechende, sie umkleidende hülle hat, einen psychischen leib (*σῶμα ψυχικόν*), dessen substanz belebte irdische materie, fleisch (*σάρξ*) ist (*ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους* 2. Cor. 5, 1). Der zweite mensch Adam, gestaltet nach dem bilde Gottes (Gen. 1, 26 — 2 Cor. 4, 4), wurde zum lebenschaffenden geiste (1. Cor. 15, 45). Er ist der himmlische Adam und himmelsmensch (*ἐξ οὐρανοῦ*), der, weil das prinzip des lebens in ihm der geist ist (*τὸ πνεῦμα*, רוח יהוה), eine diesem gottesgeiste entsprechende, ihn umkleidende hülle hat, einen geistigen leib (*σῶμα πνευματικόν*), dessen substanz das negative der kosmischen materie, himmlischen lichtmaterie (*δόξα*) ist (*ἡ οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς* 2. Cor. 5, 1).

Wie Paulus sich den himmelsmenschen nach dem bilde Gottes gedacht habe, ist nicht ausdrücklich erwähnt. Aber aus dem gegensatze des bildes des himmlischen und des bildes des irdischen (1. Cor. 15, 49), dem gegensatze des erden- und auferstehungsleibes und aus den folgerungen hieraus, lassen sich die prädikate dieses himmlischen menschen nach dem bilde Gottes auffinden. Wenn der irdische mensch, als durch die sele belebtes fleisch, ein sinnlichsichtbares, so ist der himmlische mensch, als durch den geist lebendige lichtmaterie, ein für das sinnliche auge des erdmenschen übersinnlich unsichtbares wesen. Wie ein hauptprädikat Gottes seine unsichtbarkeit (Röm. 1, 20), wie alle himmlischen gestalten der engel sich Paulus nach

---

*) Vgl. Bedeutung d. wortes *σάρξ* etc. absch. 1.

jüdischer anschauung zwar als lichtleiber (1. Cor. 15, 40), aber doch für das irdische auge an sich unsichtbar denkt, ebenso ist ihm auch der himmlische mensch nach dem bilde Gottes in seinem lichtleibe ein für das sarkische auge an sich unsichtbarer. Wie alle himmelsgestalten kann deshalb nach jüdischer anschauung auch der himmlische mensch nur durch eine vision dem inneren auge des geistes, nur durch annahme des fleisches dem auge des leibes sichtbar werden*). Weiter, wie der irdische mensch als fleisch vergänglich, so ist der himmlische mensch unvergänglich (vgl. besonders 1. Cor. 15, 50. 59 im zusammenhange mit v. 35—40 und Röm. 8, 18—25. 29). Und aus dem verhältnisse der sünde zum fleisch in der anschauung des Paulus folgt natürlich, dass der himmlische mensch, selbst abgesehen davon, dass er träger des gottesgeistes, auch der sündlose ist (2. Cor. 5, 21). Endlich ist noch zu beachten, dass nach paulinischer vorstellung alle unterschiede des wirklichen, irdischen menschen, dass er jude oder hellene, sklave oder freier, mann und weib ist, in das gebiet des sarkischen gehören und aufgehoben werden, wenn mit der taufe auf den himmlischen menschen Christus dieser himmlische mensch angezogen wird (Gal. 3, 27). Man würde den sinn des Paulus verfehlen, wenn man diese aufhebung aller unterschiede des wirklichen menschen nur auf das ethische beschränken wollte. Es führt diese stelle vielmehr auf die anschauung, dass Paulus sich den himmlischen menschen, der mit der taufe in uns gestalt gewinnt (Gal 4, 19), als die negation aller jener unterschiede der nationalität, des standes, des geschlechtes, d. h. als eine von allen unterschieden des wirklichen menschen freie, nur die wesentlichen gattungsprädikate des menschen tragende reine, aber doch reale menschenform und gestalt gedacht habe, die urbildliche form für die daseinsform der gläubigen nach der auferstehung (Röm. 8, 29)**).

*) Vergl. Clem. Hom. XVII, 16: *ἐὰν ἀγγέλων τις ἀνθρώπῳ ὀφθῆναι πεμφθῇ, τρέπεται εἰς σάρκα, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὀφθῆναι δυνηθῇ, ἄσαρκον γὰρ δύναμιν, οὐ μόνον υἱοῦ, οὐδ' ἀγγέλου τις δύναται ἰδεῖν, εἰ δὲ ἴδῃ τις ὀπτασίαν* (d. h. also *ἄσαρκον δύναμιν*), *κακοῦ δαίμονος ταύτην εἶναι νοείτω.*

**) Vgl. Philo de opif. mundi (Mangeyl, p. 32): *διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον· Ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς ἤδη αἰσθητός, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητὸς ὤν· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει.* Leg.

So existirt denn im zusammenhange mit dem dualismus der paulinischen weltanschauung überhaupt auch der mensch und die menschheit in einer doppelten form, deren jede ihren reinen gegensatz an der andern hat. Der himmlische mensch hat die prädikate des himmlischen und unendlichen, der irdische die des irdischen und endlichen: jener ist *κατ' εἰκόνα θεοῦ*, dieser *ἐκ γῆς χοϊκός*; jener *πνεῦμα*, dieser *ψυχή*; jener *δόξα*, dieser *σάρξ*; jener *ἰσάγγελος* (Luc. 20, 35. 36), dieser *ἄρσεν καὶ θῆλυ*; jener *ἀφθαρσία*, dieser *φθορά*; jener *μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν*, dieser *ὑφ' ἁμαρτίαν*; jener *πλούσιος ὤν*, dieser *πτωχός* (2. Cor. 8. 9); jener *δύναμις*, dieser *ἀσθένεια* (2. Cor. 12, 9).

Den himmlischen menschen nach dem bilde Gottes denkt nun Paulus als ein geschöpf Gottes (*κατ' εἰκόνα τετυπῶσθαι τοῦ θεοῦ*). Dies liegt in der anknüpfung dieser vorstellung an die genesisstelle und in dem: *ἐγένετο* 1. Cor. 15, 45. Und dieses geschöpf ist eine der himmelsgestalten (*ἐπουράνιος-σώματα ἐπουράνια-ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* 1. Cor. 15, 48. 40. 47) in der umgebung Gottes, so dass dieser ihn aus seiner umgebung auf die erde sendet (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3). Da nun dieser himmlische mensch nach der genesisstelle das letzte der geschaffenen wesen ist, und da Christus den namen herr (*κύριος*) erst nach seinem tode und seiner auferstehung empfängt (Röm. 14, 9), so hält Baur daran fest, dass Paulus 1. Cor. 8, 6 den herrn Jesus Christus nicht bei der weltschöpfung tätig gedacht habe *).

---

alleg. (Mangey p. 49): *διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος· ὁ μὲν οὖν οὐράνιος, ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος· ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιόν φησιν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ· τὸν δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα εἶναι τοῦ τεχνίτου.*

Dieses zusammentreffen des Paulus und Philo beweist, dass beide mit dieser vorstellung vom himmlischen menschen nach dem bilde Gottes, angeknüpft an dieselbe genesisstelle, in ihre weltanschauung nur aufgenommen haben, was schon auf jüdischem grund und boden gewachsen war. Man sieht deutlich, wie die ausbildung dieser vorstellung vom himmelsmenschen einer zeit angehört, deren denkender geist mit der wirklichkeit gebrochen hat, so dass er die wahrheit nicht mehr in der wirklichkeit, sondern nur durch reflexion von der erscheinung auf ihr wesen findet, zugleich aber diese durch reflexion gefundenen wesensformen einer intelligibelen welt nur festzuhalten vermag, wenn er ihnen wieder eine übersinnliche realität verleiht durch eine neue materialität, welche das negative der wirklichen materie ist. Auch der geist des Paulus ist wesentlich immer tätig in dieser form der reflexion von der erscheinung auf das wesen.

*) Das christenth. u. d. christl. kirche, 2. ausg. I s. 313 anm.

Aber entscheidend sind diese gründe nicht und, da auch die lesart in der corintherstelle schwankt, möchte entscheidendes aus den ächten briefen des Paulus sich nicht ergeben. Dieser könnte sehr wol mit Philo*) die vorstellung gehabt haben, dass die schöpfung der himmlischen welt vor der der sinnlichen geschehen, die schöpfung der sinnlichen aber durch *Χριστός*, dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, vermittelt sei. Ueber das verhältnis des himmlischen menschen zu den engeln in der umgebung Gottes hat Paulus sich zwar nicht ausgesprochen. Aber einmal lag es doch im wesen der paulinischen messiasidee, den Messias als menschen zu denken; dann aber muss Paulus bestimmt in einem den Messias von den engeln unterschieden gedacht haben. Alle engel nämlich sind wol geister (*πνεύματα*); aber den himmlischen menschen denkt Paulus auf ganz besondere weise als träger der lichtherrlichkeit Gottes selber (2. Cor. 4, 6) und des geistes Gottes selbst (*τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*). So werden die engel nicht gedacht, und das hebt den himmlischen menschen über die engel hinaus. Daher denkt ihn Paulus wenigstens nach seiner auferstehung auch wol als herrn der engel und nicht der bösen allein (1. Cor. 15, 27. vgl. 6, 3).

Diesen himmlischen menschen hat nun Gott zum Messias und zum vollführer des messianischen werkes bestimmt. Es gehört aber zum wesen des Messias im jüdischen bewusstsein, dass der geist Gottes in ihm sei. Daher ist denn eben das wesen des himmlischen menschen der geist Gottes selbst (Röm. 8, 9 und sonst). Diese gleichheit des geistigen wesens bedingt aber auch das sohnesverhältnis. Und so ist der himmlische mensch zugleich der eigene sohn Gottes *ὁ ἴδιος υἱὸς τοῦ θεοῦ* Röm. 8, 32). Als messiaspersönlichkeit aber und das von Gott für das messianische werk bestimmte tätige subjekt führt der himmlische mensch und sohn den namen Christus, (*ὁ*) *Χριστός*.

Diese himmlische persönlichkeit nun, der himmlische Adam, *ὁ ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*, *ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, *ὁ ἴδιος υἱὸς τοῦ θεοῦ*, (*ὁ*) *Χριστός* wird, als die von Gott bestimmte zeit erfüllt war, aus seinem präexistenten dasein von Gott und aus seiner umgebung in die welt gesandt, um die erlösung des „Israel Gottes“

---

*) Philo monarch. p. 823: *λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ δι᾽ οὗ συμπᾶς ὁ κόσμος* (die sichtbare welt) *ἐδημιουργεῖτο*. cf. Mund. opif. p. 5.

(Gal. 6, 16) zu vollführen. Zum zweck dieser erlösung musste er den vom gesetz auf die sünde gelegten fluch des todes tragen und seinen tod als einen stellvertretenden opfertod für die sünden der menschheit sterben (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3). Zu diesem zwecke musste der himmlische mensch Christus in einer irdischen daseinsform erscheinen, deren substanz fleisch, *σάρξ*, war, damit dieses fleisch Christi den vom gesetze auf die sünde des fleisches gelegten fluch des todes erleiden könne. Eine solche daseinsform des sündenfleisches ist aber der leib des irdischen menschen, und so geschieht die sendung des Christus auf erden in einem menschenleibe, einem leibe des fleisches und der sünde dadurch, dass der himmlische mensch Christus (die *δόξα*, den himmlischen lichtleib, das *σῶμα πνευματικόν*, die umkleidende hülle des *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ* ablegend) sich mit dem aus dem samen Davids nach dem fleische als weibessohn geborenen menschen Jesus zu einer persönlichkeit vereinigt*). Dadurch wird die geschichtliche persönlichkeit

---

*) Baur a. a. o. hat einen unterschied, den der verfasser (bedeutung des wortes *σάρξ*, abschnitt 5) bestimmt aufgestellt hatte, den unterschied der beiden elemente der messianischen persönlichkeit in der vorstellung des Paulus, des himmlischen menschen Christus, des gottessohnes, und des irdischen menschen Jesus, des weibes- und davidssohnes, durch deren vereinigung bei der fleischwerdung des vom himmel gesandten Christus erst die geschichtliche messiaspersönlichkeit, der sohn Gottes Christus Jesus unser herr, wird, in seine darstellung der paulinischen christologie nicht aufgenommen, nicht ohne dadurch diese darstellung unbestimmt und unvollständig zu machen. Und doch liegt jener unterschied für den etwas tiefer eindringenden blick offen vor, und gibt nicht allein, wie Baur selbst schon geahnt hatte (apostel Paulus s. 264 anm.), einer menge von einzelnen stellen der briefe, sondern auch dem lehrbegriffe des Paulus in entscheidenden punkten erst die volle klarheit.

Aber ein kritiker im theol. literaturbl. z. A. K. 1854, nr. 39 ruft über diese darstellung aus: „Wie freilich eine persönlichkeit mit einer andern sich zu einer vereinigen könne, und wie die eine durch vereinigung mit der andern zu der andern werden könne (muss heißen: in der andern zur erscheinung kommen könne; denn *Χριστός* wird nicht *Ἰησοῦς*, sondern es wird *Χριστὸς Ἰησοῦς*), diese beiden monstrositäten hat dann weder Paulus, noch hat sie Holsten denkbar gemacht."

Als ob die historische kritik denkbar machen müsste für das bewusstsein der gegenwart, was die biblischen autoren gedacht haben; als ob denkbar gemacht werden könnte, was alles je gedacht ist! Ueber diesen rationalismus! Es liegt übrigens kein grund vor, dem Paulus die seiner zeit geläufige vorstellung einer verbindung von geistern des himmels oder der hölle mit menschlichen individuen abzusprechen. Ob Paulus sich die fleischwerdung des Christus als

des Messias: ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Χριστὸς Ἰησοῦς (2. Cor. 1, 19 mit der dem Paulus eigenen, prägnanten folge der namen vgl. Gal. 4, 14; 1. Cor. 1, 9). In dem vom weibe geborenen Jesus existirt nun der gottessohn Christus in einer daseinsform, deren substanz, deren fleisch eine gleichgestaltung ist des sündenfleisches, der substanz des erdenmenschen (Röm. 8, 3. ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας)*). So vollführt er das messianische werk, den kreuzestod, der seiner erscheinenden wirklichkeit nach der tod des Jesus, die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ, seinem wesen nach der tod des sündenfleischesleibes, des ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμ. und der σάρξ ἁμ. selbst ist. Durch den tod dieses leibes nun wieder leiblos, „ausgezogen“ und „nackt“ geworden, geht das πνεῦμα, der geist des Christus zu den toten in den scheol**). Hier im scheol existirt Christus, weil leiblos, so als ein toter, bis Gott ihn (um seiner gerechtigkeit willen, Röm. 8, 10.) von den toten auferweckt, ihm von neuem die lichtherrlichkeit, δόξα, verleiht (Röm. 8, 17 u. 21), d. h. das substantielle wesen des Christus, den geist Gottes, mit einem neuen, himmlischen lichtleibe umhüllt (einer neuen οἰκία ἀχειρ. αἰων. ἐν τ. οὐρ. 2. Cor. 5, 1 — denn fleisch und blut können das reich Gottes nicht erben, 1. Cor. 15, 50), den nun nach seiner auferstehung wieder eine himmelsgestalt gewordenen Christus zum herrn, κύριος, erhebt, sitzend zur rechten Gottes (Röm. 14, 9. vgl. c. 8, 34), von wo er wiedererscheinen, als könig über alle seine feinde und die feinde Gottes triumphiren, sie vernichten und dann sein königreich Gott dem vater übergeben wird, damit „am ende“ sei Gott alles in allem (1. Cor. 15, 23—28).

Wir haben hiermit die, soweit möglich, klaren, in sich zusammenstimmenden züge des paulinischen messiasbildes nachgezeichnet, wie die einzelnen momente im wesen dieser

---

vereinigung der himmlischen persönlichkeit des Christus mit einem menschlichen individuum Jesus, oder als annahme bloß eines menschlichen leibes gedacht, liegt nicht klar vor.

*) cf. über diese stelle: Bedeutung des wortes σάρξ, abschnitt 5. a. 1.

**) (Röm. 10, 7, vergl. Bedeutung des wortes σάρξ, abschnitt 3 a. 1.; abschnitt 1 u. 7 und Theol. jahrb. 47, s. 390. 2. Cor. 5, 3. 1. Cor. 15, 37.) — Festzuhalten für diese anschauung des Paulus ist, dass, wie die bilder von kleid, haus, zelt, aus- und anziehen verraten, auch er die anschauung seiner zeit von einem rein äußerlichen verhältnisse des geistes zum leibe teilt, in welchem dieser, ohne inneren, organischen zusammenhang mit dem geiste, nur die sinnlich-sichtbare umhüllung desselben bildet.

persönlichkeit für den denkenden geist sich im bewusstsein aneinanderschließen. Wir erkennen daraus, dass alle und jede züge dieses messiasbildes auf dem grunde des himmlischen menschen aufgetragen sind. Hieraus ergiebt sich nun das bild des Messias im anschauenden geiste des Paulus und der inhalt seiner vision, wenn wir doch voraussetzen müssen, dass das anschauungsbild mit der gedankenvorstellung übereingestimmt habe. Halten wir fest, dass Paulus nur den auferstandenen schaute, dass er diesen geschaut haben muss in der daseinsform der auferstandenen, in einem pneumatischen leibe, einem σῶμα πνευματικόν, frei von σάρξ καὶ αἷμα, und rückübersetzen wir nun die vorstellung des Messias in eine anschauung desselben dadurch, dass wir uns klar machen, wie die unterschiedenen momente der gedankenvorstellung in die einheit eines sichtbaren anschauungsbildes sich zusammenziehen, so wird als der inhalt der vision sich eine menschen- und mannesgestalt (1. Cor. 11, 3 f.) ergeben, nicht in einem wirklichen leibe von fleisch und blut, sondern in einem lichten, von himmelslicht umstrahlten, zu himmelslicht verklärten leibe (δόξα) sich darstellend. Das anschauungsbild an sich des Messias zeigt uns also im allgemeinen nur dieselbe form, welche auch sonst in den visionen des jüdischen geistes die himmlischen gestalten zeigen, und geht nicht über den himmlisch verklärten menschensohn hinaus.

Erschien aber in seiner vision dem Paulus die gestalt des Messias in einem leibe, dessen gehalt nicht wirkliche materie von fleisch und blut, sondern scheinende lichtmaterie war, so ist damit der kritik die möglichkeit der annahme von vorne herein nicht entzogen, jene scheinende lichtmaterie der geschauten gestalt sei etwa nur der schein gewesen einer lichten materie, jener transcendente schimmer, in welchem auch sonst dem visionären menschengeiste die himmlischen gestalten sich darzustellen pflegen, so ist der kritik die möglichkeit der annahme erlaubt, die vision des Paulus sei nicht ein sinnliches schauen eines objektiven, sondern nur das geistige schauen eines subjektiven gewesen, welches, wie bei allen visionen eines mit den psychologischen gesetzen unbekannten oder darauf nicht reflektirenden bewusstseins, für den schauenden die gewissheit des objektiven gehabt habe. Und es hätte nun die kritik das recht zu untersuchen, ob bei der individualität des Paulus in der lage, in welcher die vision erfolgt sein muss, die

bedingungen gegeben seien, unter denen eine vision und diese seine vision als eine immanente tat seines geistes möglich war, oder ob es „„wirklich nichts unbegreiflicheres gebe, als die plötzliche entstehung einer rein subjektiven vision bei dem christenfeindlichen pharisaeer, und ob die verknüpfung der messiasidee mit der person Jesu im bewusstsein des Paulus nur denkbar sei unter der voraussetzung, dass die auferstehung Jesu und die erscheinung des auferstandenen reale tatsachen sind““*).

II. Um aber nun die forderungen zum klaren bewusstsein zu bringen, denen die kritik genügen muss, wenn sie die vision des Paulus als eine tat seines eigenen geistes erkennen und mit recht behaupten will, müssen wir zunächst das allgemeine wesen der vision und die bedingungen kennen lernen, unter denen sie als ein erzeugnis des menschlichen geistes einzutreten pflegt. Wir schließen dabei von unserer betrachtung jene formen der vision aus, welche nur folge eines kranken oder krankhaft gereizten geistes sind, und beschränken unsere aufmerksamkeit auf die visionen, welche als momente eines, wenn auch tief bewegten, doch an sich gesunden geisteslebens auftreten. Denn dahin hat die psychologie ihr urteil längst ausgesprochen, dass visionen so wenig immer erzeugnisse krankhafter geisteszustände sind, dass sie vielmehr oft als ein unmittelbares und notwendiges ergebnis völlig gesunder selenzustände entspringen in steigerungen der tätigkeit des denkens und gemütes, deren nur die begabtesten und kräftigsten geister in besonderen lagen fähig sind, welche die höchste spannung ihrer ungewöhnlichen geisteskräfte hervorrufen**).

Die vision ist nun im allgemeinen das schauen eines bestimmt geformten und für den schauenden bedeutsamen bildes im sehfelde mit der sinnlichkeit einer objektiv wirklichen gestalt ohne die wirkliche objektivität dieser gestalt. Das visionsbild, nicht durch objektive, von formen der außenwelt auf die empfindungsnerven wirkende reize hervorgerufen, weist also auf die innere formenbildende tätigkeit des geistes, auf die phantasie, als seinen erzeu-

---

*) Vergl. theol. literaturbl. z. Darmst. kirchenztg. 1859, nr. 35, S. 799.

**) Vergl. Ideler Selenheilkunde II, s. 427, Gerichtliche psychologie s. 243, Theorie des religiösen wahnsinns I, s. 30. — Rosenkranz: Psychologie, s. 124. — Die noch immer klassische schrift von Joh. Müller: Ueber die phantastischen gesichtserscheinungen,

genden grund zurück. Nun aber weiß der subjektive geist sich nicht als die das visionsbild erzeugende macht. So wurzelt die bildung der vision in einem unfreien, unbewussten wirken der phantasie, welche, ähnlich wie im traum, durch vom freien willen unabhängige, die empfindungsnerven reizende prozesse des leiblichen lebens zur tätigkeit erregt wird. Zugleich sind es diese inneren reize auf die empfindungsnerven, welche, mit derselben kraft wirkend, als die den formen der außenwelt entstammenden reize, den licht- und tonbildern der visionären phantasie ihre volle sinnlichkeit geben, wärend die bilder der frei und bewusst wirkenden phantasie, nur durch imaginäre linien und bewegungen begrenzt, unsinnlich, licht- und farb- und tonlos im innern sich gestalten. Dass aber das bild ein bestimmt geformtes ist, unterscheidet die vision von andern oft rohen, unförmlichen, zerfließenden formen der subjektiven sinnestäuschungen und weist auch hier auf den anteil hin, den der geist des schauenden an der erzeugung der vision hat. Wegen dieser bestimmten formung kann sich auch das bild der vision stetig in dieser form wiederholen, so dass das geschaute bild nicht in seinen substantiellen, sondern nur in seinen accidentellen teilen, in seinen attributen, seiner gewandung, umgebung, in den stimmen, welche mit ertönen, sich ändert. Auch dies weist auf einen stetig in gleicher weise im geiste des schauenden wirkenden grund hin, der nur nach wechselnder situation und stimmung nicht das ding selbst, sondern nur seine beziehungen und verhältnisse wechselt. Auf denselben psychischen ursprung der vision aus der innenwelt des schauenden weist ebenso die bedeutsamkeit des bildes hin, die der eigentlichen vision als unterscheidendes merkmal zukommt. Das geschaute bild steht mit dem schauenden in psychischem rapport. Es offenbart, verkündet, verheißt, droht dem schauenden. Deshalb verbinden sich mit den visionen des auges so gewöhnlich visionen des ohrs, stimmen, in denen die im geiste des schauenden mit den anschauungen verbundenen gedanken ihm entgegentönen.

Das geschaute bild erscheint aber in demselben sehfelde, in welchem auch die bilder der objektiv-realen welt dem auge und dem bewusstsein des schauenden sich darstellen. Auch die bilder der realen welt werden innerlich empfunden und geschaut; aber durch die erfahrung und die gewohnheit belehrt, verlegt der schauende die objekte, welche den sehnerv von außen her reizten und dadurch

ihr bild innerlich im sehfelde erzeugten, in den äußern raum. Abgesehen von dieser erfahrung und gewohnheit ist auch den bildern der objektiven welt kein merkmal ihrer objektivität beigegeben. Daher unterscheiden sie sich an sich in nichts von den bildern, welche durch innere subjektive reize des sehnerven von innen aus erzeugt werden, und welche der schauende, verführt durch die gewohnte erfahrung, in denselben äußern raum verlegt, aus welchem die objektiven reize der nerven erfolgen.

Dass aber das geschaute bild dem visionären auge in derselben sinnlichen klarheit erscheint, wie sie die bilder aus der objektiven welt darbieten, das beweist für die vision einen in dem visionär weit über das gewöhnliche maß hinaus gesteigerten reizungsgrad der sensibelen nerven, welche durch eine wechselwirkung psychischer und physischer erregungen aufs höchste gespannt, das aus der phantasie des visionärs auf sie projizirte bild mit vollem lichtschein und colorit im sehfelde reflektiren.

Dieser volle licht- und farbenschein aber des geschauten bildes, der, gegründet in einem besondern reizungszustande der empfindungsnerven, vom willen des schauenden unabhängig ist, und durch die sich selbst bestimmende phantasie nicht hervorgerufen werden kann, dieser gerade in verbindung mit dem schein der objektivität des geschauten ist es, der dem visionär, welcher die psychologische genesis der vision nicht erkennt, notwendig die überzeugung schafft, dass ein anderer, als sein eigener geist, dass ein transcendenter wille die vision für ihn hervorgerufen habe.

Gehen wir nun von der form der visionären tätigkeit auf den gehalt der vision über, so entsprechen die visionsbilder des endlichen geistes nicht allein jedesmal der allgemeinen weltanschauung des visionären individuum, sondern auch bis ins einzelnste hinein der besondern lage, in welcher sein individuelles bewusstsein in seiner besondern umgebung und ihren verhältnissen, beziehungen, forderungen, hoffnungen sich befindet. Alle kategorieen des endlichen, raum, zeit, individualität bestimmen den gehalt der vision. Daraus folgt, dass es nur zur vision kommen kann, wo die elemente des visionsbildes schon vorher im geiste des visionärs vorhanden waren. Die visionäre phantasie ist nur eine reproduktive tätigkeit, geschaut wird nur, was vorher schon als vorstellung oder bild der freien phantasie im bewusstsein des visionärs gelebt hat. Was

die vision diesen schon im geist vorhandenen elementen hinzutut, ist nur die sinnlichkeit der objektivität, wodurch allerdings freilich die gestaltung des bildes in dem visionär erst vollendet wird, wie in dem künstler das ideell in der phantasie lebende bild durch die objektivirung.

In betreff aber der allgemeinen bedingungen, unter denen eine vision im menschengeiste sich erzeugt, beschränken wir uns wieder auf jene visionen, welche in einem an sich gesunden geiste und besonders auf dem gebiete des religiösen lebens als erscheinungen transcendenter, himmlischer formen und gestalten auftreten. Hier nun, damit ein bestimmtes und bedeutsames bild in einem von innen aus bewirkten reizungszustande der sensibelen nerven mit dem schein der objektiven realität dem geistesauge der phantasie des schauenden aufgehe, ist die erste bedingung, dass in dem bewusstsein des visionärs eine welt des transcendenten gegeben und mit für die phantasie schaubaren formen erfüllt ist, zugleich aber, damit die vision nicht die reflexion, dass sie nur eine täuschung der sinne sei, herausfordere, dass diese transcendente welt schaubarer formen als wirkliche wahrheit im bewusstsein des visionärs anerkannt sei. Hiermit zusammen hängt die andere bedingung, dass auch die elemente des besonderen bildes, welches der visionär schaut, ihrem substantiellen gehalte nach schon vorher elemente des bewusstseins desselben gewesen und als wirkliche wahrheit anerkannt seien. Dazu muss drittens kommen, dass das geschaute bild der besondern situation des visionärs entspreche. Dies sind die notwendigen bedingungen in bezug auf den gehalt der vision.

Für die die vision erzeugende geistige tätigkeit aber ist erste bedingung, dass der visionär sein bewusstsein aus der äußeren welt des irdisch wirklichen und ihrer interessen zurückgezogen und mit einer gewissen stetigkeit in die nur im geist und im glauben gewusste welt des transcendenten versenkt habe. Wärend das erstere bewirkt, dass der visionär die brücke, welche sein bewusstsein mit der sinnlich wirklichen welt verknüpft und seine phantasie an die formen derselben bindet, abbreche, drängt das andere dazu, dass er in die welt seines inneren selbstbewusstseins sich tiefer und tiefer hineingrabe, weil nur hier die formen der transcendenten, übersinnlich-nichtsinnlichen welt erfasst werden. Diese tätigkeit, welche schon die formen und stimmen der transcendenten welt innerlich als objekte des anschauenden, vorstellenden, denkenden ich setzt, ist offen-

bar der erste reiz zur erzeugung der objektivität des visionsbildes. Dieses liegt nun in der innenwelt, aber, aus dem bewussten selenleben in das unbewusste zurückgegangen, im grunde der sele verborgen da, bereit, in jedem augenblicke aus diesem grunde wieder aufzutauchen. Ein druck auf die gereizten nerven und leuchtend und tönend, sichtbar und hörbar hebt es sich aus diesem grunde der sele vor das auge und ohr der phantasie des visionärs. Dieser druck auf die nerven aber und der dadurch hervorgerufene ungewöhnliche spannungszustand ist in den seltensten fällen folge nur körperlicher zustände, gewöhnlich aber folge der wechselwirkung psychischer und physischer prozesse, in denen das psychische das ursprünglich bewegende ist. Die energische concentration der geistigen tätigkeit in der innenwelt des bewusstseins zieht auch die prozesse des physischen lebens in das innere zurück, so dass häufig eine völlige lähmung des peripherischen lebens in empfindung und bewegung eintritt. Und diese erhöhte tätigkeit der centralorgane, des gehirns, im blut- und nervenleben steigert und erhält sich in dieser steigerung um so mehr, als die mit der brütenden innerlichkeit der visionäre verbundene tatlosigkeit den erhöhten erregungszustand der sensibelen nerven auf den im organismus dazu angewiesenen weg, auf die bewegungsnerven abzuleiten verhindert. Diese über das gewöhnliche maß weit hinaus gesteigerte spannung und stimmung des sensibelen nervenlebens ist aber die folge nicht sowol einer erhöhten tätigkeit des denkenden geistes, als des zu leidenschaftlicher empfindung erregten gemütes. Denn die leidenschaftliche stimmung des gemütes, in welchem alle prozesse des geistigen lebens zum individuellen selbstgefühl und selbstempfinden umschlagen, ist es, welche in der erregung ihrer affekte den kreislauf des blutes aus dem ruhigen gleise reißt, in ungestümen wallungen aufregt, im gehirn zusammenpresst, und dadurch unmittelbar die nerventätigkeit zu ebenso leidenschaftlichem aufruhr erregt. Diese erregung des gemütes in freude und schmerz, hoffnung und furcht, wonne und angst, liebe und hass, sehnsucht und abscheu, seligkeit und verzweiflung, sie ist es, die wir deshalb bei allen visionären persönlichkeiten finden. Und bei der sicheren rückwirkung der gemütsaffekte auf blut- und nervenleben und auf die phantasie müssen wir dieselben als eine der entscheidensten bedingungen für die erzeugung der visionen ansehn. Rein physische prozesse sind entweder schon folge

der rückwirkung des gemütes auf den leib, oder sind nur mitwirkend, wie denn allerdings ein an sich schon krankhaft gereizter leib der erregenden macht des gemütes um so leichter und schneller gehorcht.

Aus dieser darstellung des wesens und der bedingungen der vision ergeben sich nun für die kritik die forderungen, welche sie erfüllen muss, wenn sie mit erfolg den nachweis versuchen will, dass die vision des Messias als eine immanente tat des paulinischen geistes möglich gewesen sei. Die kritik muss nachweisen können, dass die vision des messias in der form, wie Paulus ihn schaute, keinen widerspruch mit der allgemeinen weltanschauung des Paulus gebildet habe, dass sie ihrem substantiellen gehalte nach schon vorher im bewusstsein und in der bewussten phantasie des Paulus gewesen sei, dass es der besonderen situation, in welcher wir uns den Paulus zur zeit der vision denken müssen, entsprochen habe, und dadurch ein für ihn bedeutsames bild gewesen sei; die kritik muss ferner nachweisen können, dass Paulus zur zeit der vision mit der abkehr seines bewusstseins und gemütes von der außenwelt und ihren interessen im zustande eines erhöhten innenlebens gewesen sei, in welchem nicht allein seine denkende tätigkeit mit gesteigerter spannung auf dem gedankenwege gegangen, wo seiner phantasie sein bild des Messias als objekt entgegenkommen musste, sondern dass auch sein gemüt nach derselben richtung hin in erhöhter stimmung gewesen sei, um gerade für die erzeugung dieses messiasbildes die tätigkeit der nerven und der phantasie zu reizen.

III. Zu diesem zwecke muss die kritik zunächst ein klares bild von der individualität des Paulus sich zu entwerfen suchen. Die darstellung Baur's im Paulus s. 651 f. hat hier so vorgearbeitet, dass nur nötig ist, einzelne für den vorliegenden zweck bedeutsame züge in der individualität des apostels bestimmter hervorzuheben. So wenig es allerdings gelingen mag, ein vollständiges bild dieser persönlichkeit zu zeichnen, so treten doch bei dem scharf ausgeprägten charakter des apostels alle entscheidenden seiten seiner natur in den eigenen briefen bestimmt genug hervor, als dass man befürchten müsste, aus mangel an vollständigkeit ein schiefes und unwahres bild zu construiren. Und der einwand, dass die briefe nur ein bild des christusgläubigen apostels geben, wo hier eben ein bild des zeloten für das judentum gefordert wird, erledigt sich,

wie schon oben gesagt, durch die gewissheit, dass der unterschied in den beiden lebensepochen des Paulus im wesentlichen nur den gehalt, nicht die form seines geistes betroffen habe, dass der umschwung seines geistigen lebens wesentlich eine umformung seines bewusstseins durch erneuerung der substanz desselben gewesen sei.

Es ist hier notwendig, soweit möglich, auch ein bild der leiblichen organisation des apostels zu zeichnen. Wir wissen aus 2. Cor. 10, 10 u. a. st. um seine äußere erscheinung. Ihre hinfällige schwachheit, wol mit kleiner, schmächtiger statur verbunden, gab leicht anlass zu einer gewissen geringschätzung, so dass der apostel in demselben Corintherbriefe nicht unabsichtlich darauf hinweist, wie in diesem zerbrechlich irdenen gefäße der schatz einer göttlichen überkraft stecke (2. Cor. 4, 7). Erinnern wir uns dabei an die kraft des geistes in Paulus, so sehen wir in ihm eine auch leiblich auf das selische angelegte organisation. Hiermit stimmt jene eigentümliche „„schwäche des fleisches““, welche Paulus auch sonst, besonders Gal. 4, 13 sq.; 2. Cor. 12, 7 sq., von sich aussagt. Dass in dieser letzteren stelle, wenn er von einer *ἀσθένεια τῆς σαρκός* und nicht *τοῦ σώματος* redet, Paulus nicht eine bestimmte krankheit meine, sondern einen krankhaften zustand seines sinnlich leiblichen organismus überhaupt im gegensatz zu der in den visionen und ekstasen gesteigerten kraft des gottesgeistes in ihm, glaube ich schon früher bewiesen zu haben*). Wenn Paulus diese schwäche des fleisches in unmittelbare verbindung mit seinen visionen und ekstasen setzt, so haben wir an jene durch den aufruhr im blut- und nervenleben entstandenen schmerzhaften zerrüttungen des organismus zu denken, die gerade bei visionären so häufig die natur krampfhaft epileptischer zufälle zeigen, in denen, wärend die lebenstätigkeit ganz in das innere sich zurückzieht, der ergriffene wie gelähmt zu boden stürzt und die heftigsten erschütterungen des ganzen organismus die kraft desselben aufzehren. Hierauf scheint nicht nur der sinn der ganzen stelle, sondern auch vorzüglich der gebrauchte ausdruck zu gehen (*ἄγγελος σατᾶν, ἵνα με κολαφίζῃ*), wie denn grade solche mit epileptischen krampfzufällen behaftete nach jüdischer anschauung als den angriffen des teufels unterliegend angesehen wurden. Sehr wahrscheinlich ist auch jene „eine schwäche des fleisches“,

*) cf. Bedeutung des wortes *σάρξ*, abschnitt 1. a. 1.

von welcher Paulus Gal. 4, 13 spricht, von gleichen zuständen zu verstehen. Gerade die anschauung, welche Paulus in der Corintherstelle mit dem „satansengel“ ausspricht, macht es vielleicht am besten deutlich, wie Paulus seine schwäche des fleisches eine versuchung der Galater in seinem fleische zur verabscheuung seiner verkündigung habe nennen können. Denn nach jüdischer anschauung des Paulus lag darin eine versuchung der Galater, das evangelium des apostels zu verwerfen und zu verabscheuen als eines von einem satansengel besessenen oder von Gott durch einen satansengel gestraften, wärend es andererseits allerdings auch in heidnischer anschauung lag, in solchen zufällen den zustand eines gottbegeisterten zu erblicken *).

---

*) Beyschlag (Stud. u. kr. 64 p. 237) behauptet, das „zerrbild von der leiblichen organisation des apostels, welches verf. entworfen, habe in den angezogenen stellen keinen grund.“ Er behauptet, 2. Cor. 12, 7—9 sei zwischen der ἀσθένεια τῆς σαρκός und den visionen nur eine „ethische beziehung, dass die ekstasen ihn hoch erheben, der pfahl im fleisch ihm eine mahnung zur demuth ist.“ Diese abschwächung des sinnes ist gegen den gedanken der stelle, wo mit dem ἵνα v. 7 beide erscheinungen in die engste beziehung göttlichen zweckes gesetzt sind — eine solche zu zetzen war aber nur möglich, wenn beide erscheinungen in demselben zeitpunkt zusammenfielen und dadurch eine gegenseitige, innere beziehung zu einander offenbarten —; ist gegen den zusammenhang der stelle, wo Paulus grade in dem, was für ihn ein ruhm ist, einer schwäche sich rühmen will (cf. ibid v. 9. 10). Beyschlag behauptet weiter, „wenn der „pfahl im fleisch“ bedingung und geleite der „hohen offenbarungen“ gewesen, so würde der apostel schwerlich den herrn gebeten haben, denselben von ihm zu nehmen.“ Gewiss sehr richtig, wenn Paulus den pfahl im fleisch, statt als einen satansengel, als die notwendige physische bedingung der offenbarungen erkannt gehabt hätte. Endlich betont Beyschlag, der mann, der so unendlicher anstrengungen bei tag und nacht fähig gewesen, könne kein schwächlicher, nervenzerrütteter epileptikus gewesen sein; aber die kritik, welche die visionen des apostels nicht aus besondern einwirkungen Gottes herleiten wolle, müsse den mann, der sich einer vorleuchtenden herrschaft über seinen leib rühmen konnte (1. Cor. 9, 27), zu einem solchen jammerbilde stempeln. Abgesehen von der entstellung meiner ausführung durch übertreibung — darf man sich nicht einer vorleuchtenden herrschaft über seinen leib eben nur dann rühmen, wenn ein schwächlicher, leidender, krankhafter organismus den antrieben geistiger überkraft gehorchen muss? Und jene fähigkeit des Paulus selbst große anstrengungen zu ertragen, was war sie anders, als ein beweis jener geistigen überkraft, die in ihm wirkte! Wenn aber Beyschlag die ἀσθένεια τῆς σαρκός mit den leiden der apostolischen tätigkeit in verbindung bringt, hat verf. denn behauptet, die schwäche der sinnlichen natur in Paulus sei nur aus den visionen entstanden.

Wer die von mir angezogenen stellen Gal. 4, 13; 2. Cor 12, 7 sq.; 4, 7 sq. ruhig prüft, wird gestehen müssen, dass Paulus nur

Die weise nun, in welcher Paulus diese schwäche des fleisches mit den visionen und ekstasen in beziehung setzt, andeutend, dass mit der steigerung derselben auch eine steigerung der schwächezustände verbunden gewesen sei, lässt aber bestimmt schließen, dass diese schwäche nicht ursache, sondern wirkung der visionen und der mit jenen visionären zuständen verbundenen höchsten erregung des blut- und nervenlebens gewesen sei, diese selbst aber wieder eine folge der wechselwirkung ungewöhnlicher gemütserschütterungen und anstrengungen, wie sie im leben des apostels so natürlich sind. Wenn nun auch damit diese schwächen des fleisches als zustände seines spätern apostolischen lebens erscheinen, so lassen sie doch auf eine leibliche organisation zurückschließen, welche unter dem eindruck gesteigerter gemütsaffekte solche erscheinungen des nervenlebens zu erzeugen empfänglich war, auf eine nervöse natur des Paulus, in welcher das vegetative und motorische hinter dem sensiblen entschieden zurücktrat. Es steht dieser zug durchaus im einklange mit dem gesammtbilde der persönlichkeit des apostels.

Zunächst stimmt hiermit die vorstellung, welche wir uns von dem temperamente des Paulus machen müssen. Die eigentümlichkeit desselben hat ihren grund in der allgemeinen nervenstimmung und nerventätigkeit des organismus. Und vergegenwärtigen wir uns die züge, aus denen wir auf die bestimmtheit des temperaments im apostel zurückschließen können, jene leichte und erhöhte erregbarkeit der sele des apostels, jene raschheit des handelns auf erste eindrücke hin, jene ruhelosigkeit des lebens in der praktischen gestaltung der gedankenwelt, jene durchreißende energie des tuns bei einer doch wieder so entschieden theoretisch angelegten natur, jener dämonische ungestüm, wo der Gott in der brust widerspruch und widerstand fand, und in verbindung damit auch oft jene leidenschaftliche härte wider die gegner — alle diese züge geben uns das bild eines sanguinisch-cholerischen temperamentes, auf grund dessen alles, was irgendwie bedeutsames in die peripherie des lebens eintrat, alsbald im centrum des lebens-

behaupten konnte, er trage ein „übermaß göttlicher kraft in irdenen gefäßen“ und die „kraft (Gottes) vollende sich in der schwäche (des menschen), wenn ein ungewöhnlicher widerspruch zwischen der kraft des geistes und der schwäche der natur in Paulus sich darstellte.“ (cf. in betreff der überlieferung über die natur des Paulus Hilgenfeld, Zeitschrift für wissensch. theol. 64 p. 183 anm. 1).

gefühls zur individuellen und persönlichen erregung sich entzündete. Bedenkt man namentlich den ruhelosen trieb zur tat bei einer in so ungewöhnlichem maße theoretischen anlage, die in einer welt ohne gegensätze den Paulus zu einem beschaulichen denker gemacht hätte, so kann man bei ihm, wie bei Luther, ohne dieses cholerisch-sanguinische gar nicht auskommen, als den notwendigen naturgrund für die ethisch-religiösen antriebe zu jenem schöpferischen drange und ungestüm des tuns in einer welt des gegensatzes und widerspruches. Und dieses cholerisch-sanguinische weist dann wieder zurück auf eine überwiegende sensibilität und reizbarkeit des nervenlebens in der leiblichen organisation des Paulus und steht in vollem einklange mit den zügen seiner natur, die wir vorhin geschildert haben.

Suchen wir zu dieser natürlichen bestimmtheit der individualität des apostels die geistige zu erkennen, so ist der erste zug, der sich aufdrängt, dass er eine in ungewöhnlichem maße denkende, logische natur war. Denn in jeder lebenstätigkeit seines geistes arbeitet auch das denken, jede erscheinung auf ihr inneres wesen zurückzuführen, in ihrem prinzip zu erfassen, in die widerspruchslose einheit und den zusammenhang der ganzen gedankenwelt aufzunehmen, aus der zufälligkeit des vereinzelten in die notwendigkeit der gesammten geistigen weltanschauung zu erheben. Jede seite der paulinischen briefe ist zu sehr ein beweis für diese denkende natur des Paulus, als dass wir uns nicht begnügen sollten auf das eine hinzuweisen, dass der denkende geist des Paulus den bei den älteren aposteln nur praktisch-religiösen messiasglauben zuerst in seinem neuen prinzipe denkend erfasste, und dieses prinzip zur in sich geschlossenen einheit einer neuen theoretisch-religiösen weltanschauung denkend gestaltete.

Nur eine besondere erscheinung dieser macht des denkens im Paulus war das rationale element seines geistes. Ueberall stoßen wir auf ein bedürfnis seines denkenden geistes, von dem tatsächlichen in den geistigen grund des daseienden zu reflektiren, in dem besonderen die wirksamkeit der allgemeinen kategorieen zu erkennen, in der zufälligkeit des einzelnen mit seiner vernünftigen begründung auch seine notwendigkeit zu begreifen. Deshalb, wie er sein evangelium hervorgegangen weiß aus dem vernünftig denkenden geiste, appellirt der apostel im streit auch immer an die vernünftige selbstgewissheit anderer geister

(2. Cor. 4, 2). Und deshalb auch für alles bis herab auf das schleiertragen der weiber in Corinth sucht der apostel einen in der sache selbst liegenden vernünftigen grund für seine bestimmungen.

Eine zweite besondere erscheinung der logischen natur seines geistes war in Paulus die unerbittliche consequenz seines denkens. Jede lebensrichtung verfolgt er bis in ihr innerstes wesen, jeden gedanken bis in sein letztes prinzip, jedes prinzip bis in seine letzten folgen, und alles stellt er alsbald unter seinen absoluten gesichtspunkt, wo jedes sowol- als- auch der halbheit zum entweder- oder sich gestaltet. In dieser durchdringenden consequenz des gedankens, mit welcher eine ebenso energische consequenz des sittlichen willens hand in hand ging, wurzelte die leidenschaft des Paulus wider die logische, wie sittliche inconsequenz des petrinischen judenchristentums. Und wir haben allen grund anzunehmen, dass auch der hass des pharisaeischen zeloten wider den messiasglauben der ersten jünger darin seinen grund gehabt habe, dass die consequenz seiner logik schon früher selbst, als die urapostel, in diesem glauben den vernichtenden feind des judentums und seiner gerechtigkeit gewittert hatte.

Und mit dieser durchdringenden schärfe verband sich zuletzt die siegende dialektik des paulinischen denkens. Ueberall sehen wir ihn die gegensätze jener widerspruchsvollen zeit in ihrer schärfsten spitze ergreifen, in seinen eigenen gedankengang aufnehmen, durch einander bestimmen, beschränken, an einander auflösen, um in dieser auflösung der widersprechenden gegensätze die selbstbewusste einheit seiner gedankenwelt zu gewinnen, zu behaupten. Und Paulus hat von dieser unwiderstehlichen macht seiner dialektik, vor welcher kein widerspruch mit dem prinzipe seines evangelium stand zu halten vermochte, selber das lebendigste bewusstsein gehabt (2. Cor. 10, 4 f.).

Erinnern wir uns nun aber noch einmal aller eigentümlichen züge des theoretischen geistes des Paulus, so werden wir zu der anerkennnng gezwungen, dass überall, wo das interesse seines geistes in anspruch genommen war, der apostel dazu gedrängt wurde, den forderungen auch des denkenden geistes zu genügen, mit unaufhaltsamer consenquenz jede erscheinung des geistigen lebens in ihrem absoluten prinzip zu ergreifen und zu verfolgen, die gegensätze und widersprüche seiner welt zu momenten seiner eigenen gedankenbewegung zu gestalten, um in dialek-

tischem prozesse immer und überall die widerspruchslosigkeit und notwendigkeit aller elemente seiner gedankenwelt sich zu erarbeiten.

Suchen wir nun einen blick zu tun in die andere seite des geistigen wesens, in das gemüt des Paulus, die form des fühlenden, den keim des wollenden und handelnden lebens. Wir beurteilen aber das gemüt nach der innigkeit, in welcher es mit individuellem selbstgefühl alle prozesse des geistigen lebens durchdringt, nach der reizbarkeit, mit welcher es für seine interessen aufwallt, nach der tiefe und kraft, in welcher es sich von seinem wollen ergriffen fühlt, nach der lauterkeit, mit welcher es selbstlos ideelle zwecke kämpfend verfolgt. In allen diesen punkten sehen wir in Paulus ein lebendiges und, weil tiefes, so auch starkes gemüt, das seinen grund, die erregbarkeit des cholerisch-sanguinischen temperamentes, nie verleugnet.

Von der innigkeit seiner empfindung können freilich die briefe des apostels in ihrem doktrinären oder polemischen charakter unmittelbar nur einzelne züge geben (Röm. 9, 1; 2. Cor. 11, 29; Gal. 4, 12—20. 19). Aber ein fühliger sinn empfindet, wenn auch oft nur aus der bewegung und dem rhythmus der rede, bei allen, selbst rein gedankenhaften ausführungen des Paulus, dass sie, wie aus innerster selbstgewissheit seines denkenken geistes geboren, so auch von dem pulsschlag des lebendigsten gefühls beselt sind, wie das nicht anders sein kann bei dem apostel, der seine worte aus dem geiste des glaubens schöpft, der den geist des glaubens aber immer nur als eine herzbewegende kraft kennt (vgl. bedeutung d. wortes σάρξ, abschn. 1). Diese innigkeit der empfindung aber, wie alles, was der form des subjektiven geistes angehört, kann nur als ursprüngliches element der geistigen organisation des apostels gedacht werden.

Mit dieser innigkeit der empfindung, in welcher jeder gedanke gefühl war, hängt die leichte erregbarkeit des gemütes in Paulus eng zusammen. Auch sie hatte ihren boden in seinem temperamente. Es loderte aber in dem apostel jener eifergeist, der als der ungestüme drang eines leidenschaftlichen naturwillens charakterzug des jüdischen volkes, von der lauterkeit seines gemütes in den dienst ideeller triebe gezwungen war. Und so sehen wir ihn denn, wie er selbst es an einem punkte von sich selber sagt, in sympathie und antipathie des gemütes immer und überall

„in feuer stehen“ (2. Cor. 11, 19). Der leidenschaftliche zelotismus des pharisaeers Paulus zeigt uns aber, wie auch dieses aufbrausende wallen des gemütes ureigentümlichkeit seines geistes war.

Und dieses feuer kam aus einem starken gemüte. Die stärke des gemütes wird aber gemessen an der kraft, mit welcher es sich auf die durchführung seiner interessen wirft. Daher ist sowol die energie des gedankens, durch welche Paulus den widerspruch des jüdischen und heidnischen geistes mit dem neuen heilsprinzipe des kreuzes Christi überwand und dadurch den geist seiner zeit zu einer neuen form des theoretisch-religiösen bewusstseins umbildete*), als auch die energie des willens, durch welche er den widerstand des heidnischen und jüdischen volkes gegen den glauben an das kreuz Christi besiegte, und dadurch diesen glauben zum gesetz einer neuen religiösen welt erhob, ein beweis für die ungewöhnliche stärke seines gemütes. Aber auch dieses starke gemüt, welches den Paulus dazu fortriss, „„das, was er war, immer ganz und auf absolute weise zu sein““, gehörte zu seinem ursprünglichen wesen. Wie er als messiasgläubiger nicht nur gläubiger, sondern heidenapostel war, alles jüdische vernichtend, so war er als jude nicht pharisaeer, sondern zelot, alles christliche ausrottend.

Und nicht weniger lauter war das gemüt des Paulus, als reizbar und stark. Nie sehen wir irgend ein selbstsüchtiges interesse die theoretische oder praktische tätig-

---

*) Denn auch dieser umschwung, diese umbildung des theoretischen bewusstseins des Paulus ist durch die kategorie „„des umschlagens der gesetzesreligion in die freiheitsreligion und der inneren consequenz der idee“ “ nicht erklärt. Der objektive geist entwickelt sich in der geschichte nur durch die tätigkeit des individuellen geistes, und dieser ist auch als denkender nur tätig, wenn das interesse des gemütes an seiner tätigkeit ihn zur tätigkeit anreizt. Das gemüt ist immer der herd, an welchem jede lebensenergie des individuellen geistes ihr feuer entzündet. Und je größer die in bewegung gesetzte kraft des denkens, je stärker die bewegende kraft des gemütes. Freilich die fähigkeit, in dem glauben an den Messias das neue prinzip des kreuzes Christi zu erfassen und zu einer neuen weltanschauung auszubilden, war mit der ungewöhnlichen kraft des denkens im Paulus gegeben; aber der drang, diese fähigkeit in den dienst dieses prinzipes zu stellen, stammte aus dem gemüte, welches von der idee des kreuzes Christi bis in die tiefe durchdrungen, auch den denkenden geist zwang, in seinem interesse zu arbeiten, bis er die welt des A. T.lichen bewusstseins zersprengt und die idee des kreuzes Christi zur sonne einer neuen, von der anziehungskraft dieser idee beherrschten, von dem lichte dieser idee erhellten welt gestaltet hatte.

keit seines geistes verunreinigen; und niemand hat die selbstlosigkeit der gläubigen liebe in höherem maße an sich verwirklicht, als der apostel selber. Auch da, wo er im kampfe für sein evangelium der persönlichkeit seiner gegner persönlich gegenübertritt, ist es immer nur die göttliche wahrheit, der er in seiner person die berechtigung erstreitet, immer nur die unwahrheit, die verunreinigung des christlichen prinzips durch logische und sittliche halbheit, durch nationale sympathie und eitelkeit, welche er mit der schärfe eines religiös erregten heiligen eifers zu boden kämpft. Und in dem vollen selbstgefühl des apostels, dass er mehr als alle gearbeitet, ist jede eitelkeit untergegangen durch die tiefe und klare empfindung, dass nur Gott in ihm mächtig gewesen. So sehen wir ihn denn auch überall nur von dem einen, höchsten gemütsinteresse für die wahrheit beherrscht. Wer, wie Paulus nicht ruhte, als bis er die s e i n e m geiste gewisse idee der gerechtigkeit durch das kreuz Christi als das beherrschende prinzip auch der welt des objektiven geistes erkannt hatte, um durch die widerspruchslosigkeit, den zusammenhang, die notwendigkeit aller elemente seiner weltanschauung die übereinstimmung seiner subjektiven gewissheit mit der objektiven wahrheit, und durch diese übereinstimmung die ruhige zuversicht auf die wahrheit jenes prinzipes zu gewinnen, dessen gemüt muss von einem mächtigen triebe nach wahrheit beselt gewesen sein; wer aber in dieser gedankenarbeit einen so starken gegner im eignen gemüte zu bekämpfen hatte, wie die auch noch in dem apostel fortglühende, an sich doch berechtigte liebe zu seinem volke, zu dessen religiösen und nationalen gütern, und doch in diesem kampfe siegte, in dessen gemüte muss der trieb nach wahrheit der allein herrschende gewesen sein. Gerade an diesem punkte steht das gemüt des Paulus im hellsten lichte. Denn mit recht gilt es als das zeichen der höchsten lauterkeit, wenn das gemüt der im denkenden geiste gewissen wahrheit seine widerstreitenden praktischen interessen schlechthin unterwirft, und jeder widerspruch zwischen denken und wollen, wissen und handeln sofort aufgehoben wird. So aber war es beim Paulus. Sobald seinem denkenden geiste die wahrheit des kreuzes Christi in ihrer das judentum negirenden kraft gewiss geworden, war auch alles interesse für das jüdische, an dem das gemüt so leidenschaftlich gehangen hatte, alsbald und unbedingt aufgehoben. Eine solche energie des sittlichen ist nur den reinsten gemütern

eigen, denen in lauterem und tief religiösem sinne die wahrheit und nichts als die göttliche wahrheit gesetz des lebens ist.

Und wir haben keinen grund, diese lauterkeit des gemütes dem pharisaeischen übereiferer für die väterlichen überlieferungen und dem verfolger der messiasgläubigen gemeinde abzusprechen. Sicherlich nicht jeder pharisaeer war ein unreiner geist, der mit der selbstgewissheit von der unwahrheit der väterlichen satzungen aus gemeinen motiven für ihr bestehen leidenschaftlich kämpfte; sicherlich auch unter den pharisaeern gab es israeliten ohne falsch. Dafür, dass Paulus ein solcher war, haben wir zwar kein unmittelbares, aber ein sicheres mittelbares zeugniss. Denn wäre der umschwung im geistigen leben des Paulus begleitet gewesen von dem bewusstsein, dass er zwar die unwahrheit des jüdischen glaubens und die wahrheit des glaubens an den gekreuzigten erkannt gehabt, aber aus unlauteren beweggründen die unwahrheit festgehalten, die wahrheit nicht gewollt habe — es müsste eine spur davon in den selbstgeständnissen des gläubigen apostels sich erhalten haben. Aber alle diese selbstaussagen bezeugen entscheidend gerade das gegenteil, dass Paulus als pharisaeischer zelot die gemeinde nur verfolgte, weil er Christum nur nach dem fleisch erkannt hatte (2. Cor. 5, 16), bezeugen, dass er den gekreuzigten als den Christ erst erkannte, nachdem eine unmittelbare offenbarung des gottesgeistes die erkenntnis des gekreuzigten und der geheimnissweisheit Gottes im tode des gekreuzigten ihm enthüllt hatte (1. Cor. 2, 6 f., 2. Cor. 4, 6), bezeugen, dass sein glaube unter einer vollständigen erneuerung seines denkenden bewusstseins eingetreten sei. Was Paulus den juden zugesteht, dass ihr eifer ein eifer um Gott, aber ohne erkenntnis sei, das kennzeichnet ihn selber. Auch sein zelotismus war die leidenschaft eines formell reinen willens, aber eines irrenden, an eine unwahre form des glaubens gebundenen denkens. Und wenn gewiss die lauterkeit des gemütes in Paulus mit dem glauben an den gekreuzigten, dem glauben an die wahrheit und die liebe (2. Cor. 5, 14), zur höchsten steigerung gelangte, so wird doch schon ein lauteres, nur nach erkenntnis der wahrheit ringendes, nur der erkannten wahrheit dienendes gemüt den boden gebildet haben, der für den keim des glaubens an den gekreuzigten und für die entwickelung dieses keimes empfänglich war. Denn auf dem gebiete des sittlichen willens zwar

ist eine wiedergeburt möglich ohne beteiligung des denkenden geistes; aber eine umbildung des denkenden geistes, wie dieser in Paulus von einem religiösen prinzipe zu einem neuen sich losrang, ist nur möglich, wenn ein lauteres, nach wahrheit dürstendes gemüt der denkenden kraft den antrieb giebt, selber in ernster gedankenarbeit zur wahrheit sich zu befreien.

Das rätsel aber, das scheinbar nun für das geistesleben des Paulus entsteht, wie ein so scharfer, klarer, in sich vertiefter geist, der, zum glauben an Christus gekommen, so rasch die väterlichen satzungen als unwahre und unreine formen des religiösen lebens verwarf, vorher bei lauterem und reinem gemüte für diese formen in so leidenschaftlichem eifer streiten konnte — dieses rätsel löst sich, wie ein ähnliches im leben Luther's, dadurch, dass auch in Paulus religiosität die wurzel und die blüte seines gemütes war.

Es würde überflüssig sein nachzuweisen, dass Paulus als apostel Christi eine im höchsten sinne religiöse natur war und mit allen interessen seines geistigen lebens auf dem gebiete des religiösen sich bewegte. Wir dürfen aber annehmen, dass ein tiefes religiöses interesse, das unter furcht und zittern nach der eignen gerechtigkeit vor Gott strebte und für den sieg des göttlichen willens in der welt kämpfte, schon im gemüte des pharisaeischen zeloten lebendig gewesen sei. Denn dass das ganze interesse des gemütslebens auch schon in dem zeloten für das judentum auf dem gebiete des religiösen conzentrirt war, beweist dieser zelotismus selbst und der vernichtungskampf, den er gegen den messiasglauben führte; dass aber dieser zelotismus aus religiösen motiven hervorging, beweist gerade seine leidenschaftlichkeit, deren energie in dem glauben an die göttliche wahrheit des judentums und in der spannung eines religiös erregten gemütes wurzelte — oder wir müssten einen hass gegen den glauben an den gekreuzigten voraussetzen, dessen übermaß nur durch eine gesteigerte energie des bösen im Paulus zu erklären wäre. Denn der einzig mögliche grund, der zur erklärung bliebe, dass nur ein maßlos gesteigertes nationalgefühl allein zum glühenden hasse gegen einen Messias wäre entbrannt gewesen, der die nationalen hoffnungen unerfüllt ließ, trifft nicht zu, da einmal in dem ursprünglichen messiasglauben mit dem glauben an eine parusie die erfüllung auch der nationalen hoffnungen gegeben war, dann aber bei der ungeschieden-

heit des nationalen und religiösen im jüdischen geiste jede steigerung des nationalen gefühls auch eine steigerung des religiösen zur seite, ja zur voraussetzung hatte. So lässt sich der pharisaeische zelotismus des Paulus immer nur begreifen als offenbarung eines religiösen gemütes, welches, noch an das judentum als göttliche wahrheit gebunden, nicht nur in heiligem ernste durch strengste erfüllung aller formen desselben nach der eignen gerechtigkeit vor Gott rang, sondern auch gegen eine vernichtung des judentums als gegen eine vernichtung nicht allein nationaler güter, sondern der göttlichen wahrheit mit dem gesteigerten eifer eines gläubigen gemütes kämpfte.

Das rätsel aber, wie das scharfe und geistige bewusstsein des Paulus für formen des religiösen lebens in lauterem gemüte eifern konnte, deren unwahrheit es doch bald erkannte und bekämpfte, ist bei dieser anerkennung einer ursprünglichen religiosität in Paulus leicht gelöst. Religiösen naturen, bei denen selbst bei hoher theoretischer begabung dennoch das interesse des religiösen gemütes an der erwerbung der absoluten güter das der intelligenz an der erkenntnis der wahrheit überwiegt, ist eine gebundenheit des gemütes an die göttliche offenbarung und die formen des glaubenslebens ihrer zeit eigentümlich, so dass das gemüt, von dem interesse nach den göttlichen gütern beherrscht, um diese und die anerkennung Gottes zu erlangen, sich mit dem lautersten ernste formen unterwirft, deren hohlheit das gemüt nicht empfindet, weil es sie mit der innigkeit des eignen religiösen gefühls erfüllt, deren unwahrheit dem denkenden geiste sich noch entzieht, weil er, beherrscht von dem gemüte und seinen interessen, auf ihre unwahrheit nicht reflektirt, oder sie doch im zusammenhange und als consequenzen des religiösen prinzipes anerkennt, dessen göttliche geltung dem gemüte feststeht. Nur erst, wenn das gemüt von der gebundenheit an das religiöse prinzip frei geworden ist, in welchem es vorher seine seligkeit suchte, erkennt auch die dadurch zugleich frei gewordene intelligenz die unwahrheit der religiösen formen, deren wahrheit ihm früher noch feststand. So musste das gemüt des Paulus in seiner theistischen religiosität sich an das judentum und die formen desselben gebunden fühlen, so lange das mosaische gesetz als der absolute heilswille Gottes ihm noch feststand (Röm. 7, 1 ff.). Bis dahin konnte auch der denkende geist unter der herrschaft des gemütes seine freiheit von den väterlichen

satzungen nicht gewinnen, musste sie vielmehr, die doch nur consequenzen des mosaischen gesetzes und seiner religiösen weltanschauung waren, als ausdruck des göttlichen willens erkennen und anerkennen. Und der ernst seiner religiosität musste den Paulus antreiben, grade durch das strengste festhalten an den väterlichen satzungen die gerechtigkeit vor Gott und die göttlichen güter zu erstreben. Sobald aber mit der vision Christi, mit der überzeugung, dass der gekreuzigte der Messias sei, dass Gott selber in dem kreuzestode eine neue form seines heilswillens aufgestellt und Gott selber das gesetz und judentum aufgehoben habe, das gemüt des Paulus von der gebundenheit an die formen des judentums als vermittelung der gerechtigkeit und der absoluten güter frei geworden war, da gewann auch der denkende geist die freiheit, die schärfe seiner kritik an diesen formen zu üben, und die lerheit und unwahrheit derselben zu erkennen. Es ist hier wie bei Luther. So lange sein gemüt noch in den formen der katholischen kirche die vermittelung der gerechtigkeit vor Gott und des ewigen lebens suchte, war auch das urteil seines denkens gebunden; sobald das wort: *credo remissionem peccatorum* seinem gemüte die zuversicht auf ein anderes heilsprinzip gegeben, ward auch seine intelligenz von der herrschaft der katholischen formen frei.

Haben wir uns hiermit die einzelnen charakteristischen züge der form des paulinischen geistes gezeichnet, die wol zu einem einheitlichen bilde seiner geistigen individualität sich verbinden, so bleibt uns noch übrig, den substantiellen gehalt seiner geistigen subjektivität kurz zu beachten. Es zeigt aber eine analyse des bewusstseins des Paulus als den hintergrund desselben die substanz des A.T.lichen, jüdischen bewusstseins seiner zeit. Paulus war in seiner ganzen weltanschauung jude, wie das von dem pharisaeischen übereiferer für die väterlichen satzungen nicht anders zu erwarten ist. Als er aber durch die vision Christi zum glauben an den gekreuzigten gekommen war, da trat in dieses A.T.lich-jüdische bewusstsein ein neues, diesem feindliches prinzip, die idee des kreuzestodes des Messias als eines neuen heilswillens Gottes. Dieses prinzip, vom denkenden geiste in seinen consequenzen verfolgt, bildete das jüdische bewusstsein des Paulus zu einer neuen form um, soweit als eben die umbildende kraft dieses prinzipes reichte. Diese aus der antijüdischen idee der gerechtigkeit durch das kreuz Christi umgebildete form des A.T.lichen re-

ligiösen bewusstseins ist das paulinische evangelium Christi und bildet den christlichen, antijüdischen vordergrund seines bewusstseins. Sieht man aber in diesem evangelium des Paulus wieder nicht sowol auf das geistige produkt, als auf den produzirenden geist, so erkennt man, dass die kategorien, durch welche der denkende geist des Paulus diese neue idee des kreuzes des Messias zu einer neuen weltanschauung ausbildete, durchaus die kategorien des jüdischen, A.T.lichen geistes sind. Darin bleibt die einheit der geistigen individualität des Paulus erhalten und auch die continuität der entwickelung seines antijüdischen evangelium aus dem jüdischen geiste. Auch das paulinische christentum ist immer noch eine form des judenchristentums. Dieses verhältnis gibt uns aber das recht, alle erscheinungen des geistigen lebens des Paulus unter die kategorien des jüdischen geistes zu stellen und aus diesen abzuleiten.

Vergegenwärtigen wir uns nun aber noch einmal alle die eigentümlichen züge der individualität des Paulus, so ahnen wir, wie ein jude, der auf dem grunde einer nervös sensibelen organisation ein tief religiöses, nach der gerechtigkeit Gottes und den göttlichen gütern dürstendes, dazu lauteres, nur der göttlichen wahrheit und dem göttlichen willen offenes und feurig reizbares gemüt vereinte mit einer durchdringenden kraft und schärfe des gedankens, um jede erscheinung des geistigen lebens seiner zeit denkend ergreifen und begreifen zu können, gestellt in eine widerspruchsvoll in sich zerrissene zeit, wo aus einer beschränkten form des jüdischen volksgeistes unter einer fieberhaften erregung des volksgemütes eine reine form der religiösen weltanschauung im peinlichsten kampfe zwischen glauben und unglauben sich losrang — wie ein solcher jude den tiefsten erschütterungen seines wesens unterliegen musste, und ahnen, dass erscheinungen des geistigen lebens, wie sie zu allen zeiten aus einer ungewöhnlichen spannung aller geistigen kraft auf einen punkt, verbunden mit einer bis in die tiefe zitternden erregung des gemütes, hervorgegangen sind, für eine solche individualität unter solchen verhältnissen nichts befremdendes haben können.

IV. Suchen wir uns nun diese geschichtlichen verhältnisse klar zu machen, in welchen Paulus die vision Christi empfangen haben muss, um aus ihrer wech-

selwirkung mit seiner geistigen individualität die möglichkeit jener vision zu begreifen.

Jesus von Nazareth war in einer zeit, wo das gemüt des jüdischen volkes in leidenschaftlicher sehnsucht nach dem, der da kommen sollte, sich verzehrte, mit dem ausspruche aufgetreten, er sei der verheißene Messias. Dass sein leben einen tiefen eindruck auf das gemüt des jüdischen volkes gemacht hatte, beweist die stärke der leidenschaften, welche er für sich, wie gegen sich entzündete, die katastrophe, in welcher er dem hasse seiner gegner erlag, der glaube, dessen zuversicht seinen kreuzestod überdauerte. Aber nur eine auswahl, von dem eindrucke der persönlichkeit Jesu hingerissen, hatte in ihm den erlöser Israels anerkannt; die masse des volkes, in den banden der jahrhunderte lang genährten, mit allen interessen des volksgeistes tief verwachsenen nationalen messiasidee und ihrer verheißungen, deren verwirklichung Jesus herbeizuführen nicht unternahm, hatte ihn verworfen und gekreuzigt. Und dieser kreuzestod musste von ebenso tiefem eindrucke auf das gemüt des volkes sein. Er war für ein jüdisches bewusstsein der entscheidende beweis, dass dieser mensch Jesus, der sich den Messias und sohn Gottes genannt hatte, ein betrüger und lügenprophet gewesen sei (Matth. 27, 63; 29—43). Denn wie sollte der jude, bevor Gott unmittelbar durch seinen geist das mysterium des kreuzestodes offenbart hatte (1. Cor. 2, 6—11; Röm. 11, 33), von dem A.T.lichen worte Gotte aus, von der A.T.lichen und, wie der zweifel des täufers am schlagendsten beweist, von der orthodoxen messiasidee und der teleologie des jüdischen theismus aus einen kreuzestod des Messias begreifen? Der A.T.lich orthodoxe, der nationale messiasglaube hoffte auf einen Messias, der in der wirklichkeit des diesseits als Davidssohn in herrlichkeit erscheinen, das volk Gottes aus der hand seiner feinde und aller derer, die es hassen, erlösen und das judentum zu seiner vollendung im A.T.lichen, d. h. national-theokratischen sinne führen sollte (vgl. z. b. Luc. 2, 68 f.). Die idee eines leidenden, bis zum tode leidenden Messias lag der orthodoxie des jüdischen glaubens so fern, dass der „leidende Messias“ bei lebzeiten Jesu noch seinen eigensten jüngern eine unbegreifliche, rätselhafte vorstellung war (Matth. 16, 21 f., vgl. 17, 23). Der kreuzestod des Messias war der reine gegensatz zur orthodoxen messiasidee, weil ihre anscheinende vernichtung. Und wenn nun der tod des Messias dem jüdischen messiasglauben ein

rätsel war, wie sollte das religiöse gemüt und der denkende geist des juden einen kreuzestod des gottessohnes mit der teleologie seines theismus reimen? Ein religiöser und consequent denkender jude, durchdrungen von dem gefühl, bestimmt durch den begriff des A.T.lichen theismus, in welchem er jede tatsache des irdischen geschehens an den zwecksetzenden willen der göttlichen allmacht unmittelbar und notwendig anknüpfte, konnte, wie im tode überhaupt nur die göttliche strafe der ungerechtigkeit, so im kreuzestode Jesu nur das gerechte gottesurteil über „jenen lügenpropheten“ sehen (vgl. das apologetische wort Matth. 26, 53). Wie hätte ein solches bewusstsein in den kreuzestod, diesen tod aller messianischen verheißungen und hoffnungen des diesseits und der wirklichkeit, dieses gerechte strafurteil Gottes zu einem tode in schmach und schande sich finden sollen? Der kreuzestod selbst ward dem orthodox-religiösen und consequent denkenden juden zur rechtfertigung dieses todes am kreuze (Matth. 27, 39 bis 43).

Da aber verkündeten die jünger die erscheinung, die auferweckung des gekreuzigten. Petrus habe die vision Christi gehabt, darauf die zwölf, darauf über 500 brüder auf einmal, darauf Jakobus, darauf die apostel insgesammt (1. Cor. 15, 5. ὤφθη = ὀπτασία. 2. Cor. 12, 1 f. Luc. 1, 11 f. — Ἑώρακα 1. Cor. 9, 1, vgl. Luc. 1, 22. 24, 23 u. sonst). Der eindruck dieser kunde musste ein gewaltiger sein. Und nicht die behauptung der tatsache an sich; denn die auferweckung war ein dogma der jüdischen orthodoxie. Aber die versicherung, dass dieser als betrüger am kreuz gestorbene auferweckt sei. Denn war die vision die erscheinung eines wirklich lebenden und die auferweckung des kreuzestoten eine wirkliche tatsache, so musste der jüdische glaube darin die folge der gerechtigkeit des gekreuzigten, und die teleologie des jüdischen theismus in dieser tat göttlicher allmacht ein gerechtes gottesurteil erkennen, das dem gekreuzigten, der sich als den Messias und sohn Gottes ausgesagt hatte, über diese aussage eine entscheidende rechtfertigung gab. Aber ein sicherer beweis von der wirklichkeit des geschauten und dem leben des kreuzestoten wurde von den verkündigern der auferweckung nicht geliefert. Die vision, nur den gläubigen geschehen, hatte nur für die schauenden das gewicht der wirklichkeit, nicht aber für die nichtschauenden und dem zeugnis der schauenden ungläubigen. Und so, weil sie der versicherung

der jünger nicht glaubten, blieben die nichtschauenden juden unbewegt von dem entscheidenden gewicht jener behaupteten tatsache, und die leiter des volkes beruhigten das eigene und des volkes gewissen mit der versicherung, dass die jünger einen betrug gespielt, den letzten schlimmer als den ersten (Matth. 57, 64).

Mit dieser überzeugung der nichtschauenden juden über den Messias Jesus und den glauben an ihn, den gekreuzigten und dem vorgeben nach auferweckten, müssen wir uns auch den Paulus denken, als er noch der pharisaeische zelot für das judentum war. Auch ihm wird der kreuzestod Jesu ein widerspruch mit seiner orthodoxen messiasidee (2. Cor. 5, 16) und der consequenz seines theismus, ein gottesstrafurteil über den betrüger, und wol auch die versicherung der auferweckung ein schlimmerer betrug der jünger gewesen sein. Deshalb und weil er für den willen und die wahrheit Gottes gegen die lüge zu streiten in sich gewiss war, ward der zelot zum verfolger der messiasgläubigen gemeinde.

Aber gerade die leidenschaftlichkeit dieses eifers für die göttliche wahrheit des judentums und die jüdische messiasidee musste das mittel werden, ihn zum glauben an den gekreuzigten zu bekehren. Denn dieser verfolgungseifer brachte ihn zunächst in fortwährende, unmittelbare berührung mit denen, die an den gekreuzigten als den Messias glaubten und machte diesen glauben zum gegenstand seines leidenschaftlichen interesses. Freilich anfangs nur des praktischen interesses diesen glauben zu vernichten. Aber es kann diese verfolgung nicht als ein lautloser vernichtungsprozess gedacht werden; sie musste zugleich ein streit mit geistigen waffen werden, in welchem glaube und unglaube ihre gründe für und wider in den kampf führten. Dadurch aber musste der glaube an den gekreuzigten auch ein gegenstand des theoretischen interesses für Paulus werden, um auch im denkenden geiste den widerspruch dieses messiasglaubens mit der göttlichen wahrheit des judentums zu erkennen. Erinnern wir uns dabei an die lauterkeit des gemütes in Paulus, so werden wir annehmen müssen, dass er nur verfolger der gläubigen sein konnte, wenn die leidenschaft seines gemütes von der erkenntnis und der überzeugung der unwahrheit des glaubens an den gekreuzigten getragen wurde; erinnern wir uns an die consequenz seines denkens, so werden wir begreifen

nicht nur, dass er den prinzipiellen gegensatz des judentums und des glaubens an einen gekreuzigten Messias in seiner ganzen schärfe erkannte, sondern auch, dass er dieser leidenschaftliche verfolger wurde, weil er schärfer, als viele, in den prinzipiellen gegensatz beider glaubensformen gedrungen war; erinnern wir uns an die dialektische natur seines denkens, so wird uns wahrscheinlich werden, dass er den widerspruch beider glaubensformen zu einem bleibenden moment in der bewegung seines denkens machte, um den gegensatz beider auch geistig zu überwinden und die einheit seines denkens zu behaupten. Und so wird uns begreiflich sein, dass Paulus noch als zelotischer eiferer wider den messiasglauben dennoch die elemente dieses glaubens, wenn auch als negative und negirte, fortwährend in seinem bewusstsein mit sich herumtrug.

Suchen wir nun aber den streit des messiasungläubigen mit dem messiasgläubigen judentum, des Paulus mit den ersten gläubigen, in seiner bestimmten form zu erkennen. Dieselbe ergibt sich durch einen schluss aus dem verhältnis des ursprünglichen messiasglaubens zum jüdischen geiste.

Wie auch die worte und werke Jesu wärend seines lebens seine jünger mochten bewegt haben, als Jesus am kreuze gestorben, dann aber wieder seinen jüngern erschienen war, so trat gegen diese beiden tatsachen des todes das leben Jesu ganz in den hintergrund. Alle urkunden des ursprünglichen messiasglaubens bezeugen, dass das interesse desselben außer um den glauben an den Messias Jesus selbst nur um den tod und die auferweckung Jesu und die in dieser verheißene parusie des auferweckten sich bewegte. Und jene beiden tatsachen hatten auf seine ersten jünger den tiefsten eindruck gemacht.

Es ist ein gewisses ergebnis der kritik, dass die jünger bei lebzeiten Jesu über einen göttlichen zweck seines todes keine offenbarung hatten, dass das geheimnis des kreuzestodes des Messias als ausdruck eines neuen göttlichen heilswillens erst auf grund einer unmittelbaren offenbarung des göttlichen geistes dem Paulus sich enthüllte*). Es blieb daher der bis zum tode leidende Messias wärend Jesu leben für die ersten jünger ein unfassbarer gedanke. Und auch die feier des abendmahles änderte hieran nichts.

*) 1. Cor. 2, 6 ff., vgl.: Inhalt und gedankengang des Galaterbriefes, abschnitt I.

Denn gerade nach demselben noch ward der tod dessen, an den sie als den Messias geglaubt, zu einem „ärgernis“ für die jünger (Matth. 26, 31). Und dies ärgernis ihres glaubens an dem tode kann nur der widerspruch ihres durch die geschichtlich jüdische messiasidee und die teleologie des theismus (Matth. 26, 53) bestimmten bewusstseins mit der tatsache des kreuzestodes gewesen sein. Der zweifel in folge dieses widerspruches hatte einen, wenn auch vorübergehenden, unglauben zur folge (Matth. 26, 30: ἀπαρνήσῃ με, Luc. 22, 32). Wärend aber nun das von der pein dieses widerspruches zerrissene gemüt noch schwankte zwischen dem glauben an Jesus unter dem noch frischen eindrucke seiner überwältigenden persönlichkeit und dem unglauben an ihn unter dem drucke dieser unbegreiflichen tatsache des kreuzestodes, da trat die erscheinung Jesu ein (1. Cor. 15, 5). Diese vision ward durch einfache schlussfolgerung zur gewissheit, dass der kreuzestote zu neuem leben auferweckt worden, die auferweckung zur göttlichen rechtfertigung Jesu, dass er in wahrheit der Christus sei. So stellte sich auf grund ihrer vision Christi im gemüte der jünger die volle zuversicht des glaubens an die messianität Jesu wieder her. Und die gläubigen, hingerissen von dieser beseligenden gewissheit der auferweckung Jesu und der wiederkunft, welche sie versprach, trösteten sich leicht über das ärgernis, welches der kreuzestod ihnen bereitet hatte.

Wie aber auf diese weise tod und auferweckung Jesu den inhalt bildeten des glaubens der ersten jünger, so auch des Paulus. Von einer reichen wirklichkeit des lebens Jesu in wort und werk findet sich in seinem evangelium kaum eine andeutung. Nur allein tod und auferweckung sind die beiden tatsachen, aus denen die ganze fülle seines inhalts sich entwickelt. Es folgt hieraus unwiderleglich, dass auch der streit des Paulus mit den Christusgläubigen sich nur um diese beiden tatsachen kann gedreht haben, folgt unwiderleglich, dass der umschwung im glauben des Paulus, wenn er ein prozess des eignen bewusstseins war, so nur an diesen beiden tatsachen sich kann vollzogen haben.

In dem streite nun des unglaubens mit dem glauben musste das *entscheidende* argument der messiasungläubigen gegen die messianität Jesu immer der kreuzestod sein, als die *schärfste spitze* des widerspruches der wirklichkeit Jesu mit der nationalen und orthodoxen messias-

idee. Die anschauung aber der ersten jünger und des vorpaulinischen messiasglaubens von diesem kreuzestode ergibt sich aus der vergleichung der alten urkunden bei Lucas am ende seines evangelium und im anfang der apostelgeschichte mit den zeugnissen des Paulus 1. Cor. 15; Gal. 2, 11 ff. Durch die erscheinung Jesu seiner auferweckung, durch die auferweckung seiner messianität zwar gewiss (vgl. z. b. Apg. 10, 40), mussten die jünger doch vor ihrem auftreten als apostel den widerspruch des kreuzestodes mit der orthodoxen messiasidee, der ihnen selber zum ärgernis geworden war, für sich selber lösen, um ihn denen lösen zu können, welchen sie den kreuzestoten als den Messias verkündeten. Aber ohne göttliche offenbarung über den göttlichen zweck des kreuzestodes waren sie, um durch erkenntnis des geheimnisses des kreuzestodes seinen widerspruch mit ihrer messiasidee zu lösen, an das wort Gottes in den heiligen schriften (alten testamentes) und an den eigenen denkenden geist zum verständnis der heiligen schriften gewiesen (1. Cor. 15, 3). Als sie nun, nachdem die wirklichkeit dieses todes eingetreten war, das wort Gottes durchforschten, da fanden sie hier die idee des leidenden Christus ausgesprochen und ihr herz brannte in freudiger erregung, als mit dieser idee des leidenden Christus das ärgernis des widerspruches des kreuzestoten mit der jüdischen messiasidee sich zu lösen begann (Luc. 24, 32). Nun erkannten sie aus der vorhersagung der heiligen schriften, dass der kreuzestod mit wissen und willen Gottes eingetreten sei (Apg. 2, 23), und es löste sich der widerspruch des kreuzestodes mit der auf das geschichtliche gotteswort gegründeten messiasidee; nun wandten sie auf grund der heiligen schriften (1. Cor. 15, 3. 4) die kategorien des jüdischen geistes vom tode um der sünde willen und von der erlösung durch stellvertretendes leiden (Jes. 5, 53; vgl. c. 43 init.) auf den kreuzestod Jesu an, erkannten damit eine bedeutung, einen zweck dieses todes, und es löste sich der widerspruch des kreuzestodes mit dem werk und der bestimmung des Messias; nun rief die gewissheit der wiedererweckung Jesu im verein mit der tatsache der nichtvollendung des messianischen werkes in dem auf die treue Gottes in seinen verheißungen mit religiöser zuversicht bauenden gemüte den glauben an die wiederkunft Jesu in's leben, wo dieser das unvollendete werk zu ende führen werde (Apg. 1, 6), und es löste sich

der widerspruch des kreuzestodes mit den in der orthodoxen messiasidee enthaltenen nationalen hoffnungen.

Aber dennoch waren alle diese lösungen, so genügend sie den durch die vision Jesu gläubig gewordenen jüngern erscheinen mochten, den ohne vision ungläubig gebliebenen juden ungenügend. Jene schriftdeutungen von einem leidenden Messias erkannten diese nicht an, als im widerspruch mit dem nationalen verständnis des wortes Gottes; jene bedeutung des todesleidens des Messias als stellvertretenden leidens erkannten sie nicht an, als keines momentes der nationalen messiasidee; jene parusie des Messias nicht, als keines momentes der nationalen messiaserwartung. Und zudem fehlte immer noch ein letztes in der form, wie sich die jünger auf grund der heiligen schriften das geheimnis des kreuzestodes gelöst hatten, und dieses letzte war ein entscheidendes, ohne welches jede lösung des rätsels dem jüdischen geiste ungenügend bleiben musste.

Die rede des Paulus wider den Petrus in Antiochien beweist, dass der vorpaulinische messiasglaube der ersten jünger in dem glauben an den Messias nur das mittel zur gesetzesgerechtigkeit sah, dass für sie also der kreuzestod des Messias nicht ein neues religiöses heilsprinzip war, dass für sie also der kreuzestod ein dem messianischen werke äußerliches moment geblieben war, welches in die messiasidee nur aufgenommen wurde, weil es leider nicht weggeleugnet werden konnte, dass für sie also der kreuzestod, obwol sie denselben sich als ein stellvertretendes leiden erklärt hatten (1. Cor. 15, 3), dennoch in ihrer gesammtanschauung nach dem treffenden wort des Paulus ein zweckloser überfluss, eine luxustat Gottes war (δωρεάν Gal. 2, 21). Es stimmt hiermit vollkommen zusammen, dass in jenen alten zeugnissen des vorpaulinischen messiasglaubens der ersten jünger immer nur die auferweckung als die tat Gottes, immer der kreuzestod als die tat der menschen dargestellt wird, dass der kreuzestod in dem evangelium der jünger gegen die gottestat der auferweckung ganz zurücktritt, dass er nie als notwendiger zweck Gottes im messianischen werk und nie als die spitze des göttlichen heilswillens verkündet wird*).

Eine solche anschauung vom kreuzestode des Messias musste aber sowol das religiöse gemüt, als den denkenden geist eines in den kategorien des teleologischen theismus

*) Vgl. Inhalt u. gedankeng. des Galaterbr., abschnitt I.

sich bewegenden jüdischen geistes völlig unbefriedigt lassen. Das religiöse gemüt des jüdischen theisten musste verlangen, dass der kreuzestod des Messias nicht nur im allgemeinen als mit vorwissen und willen Gottes vom jüdischen volke geschehen (Apg. 2, 23), sondern dass er als unmittelbarer ausfluss der causalität Gottes und seines zwecksetzenden willens als von Gott getan nachgewiesen werde*); der denkende geist des jüdischen theisten musste verlangen, dass der kreuzestod des Messias als die unmittelbare absicht und als der notwendige zweck Gottes, weil das notwendige mittel zur erlösung des volkes Gottes und verwirklichung der messianischen verheißungen, im zusammenhange des alttestamentlichen bewusstseins begriffen werde. Denn war der kreuzestod des Messias nicht *zweck und tat* des *göttlichen* willens, wie hätte er gegen die allmacht des göttlichen willens durch *menschen* geschehen können? War er nicht *notwendiges* mittel der messianischen erlösung, wie hätte *Gott* den tod seines sohnes als ein *überflüssiges* tun können?

Aber auf diese notwendigen fragen des teleologischen theismus hatte der messiasglaube der jünger vor Paulus keine antwort. Wenn sie auch den tod als von Gott in heiligen schriften vorherverkündigt und folglich im vorherwissen und willen Gottes gegeben anschauten, sie sträubten sich, ihn als *die tat Gottes selbst* zu begreifen; er blieb ihnen, was zwar der nächste anschein, aber eine unreligiöse, untheistische betrachtung der geschichte gab, eine tat des volkes und seiner leiter, eine tat der menschen. Und wenn sie auch den tod als um der sünde willen und als ein stellvertretendes leiden sich deuteten, sie gingen nicht dazu fort, weder ihn als das *prinzip* einer *neuen* gerechtigkeit, noch als das *notwendige* mittel zur erlösung zu fassen; er blieb ihnen in unreligiöser, untheistischer betrachtung ein dem messianischen werke äußerliches und zufälliges**). Ihr geist lag noch zu sehr in den banden der nationalen, A.T.lichen anschauung und

---

*) cf. Joseph. bell. jud. 2, 8, 14: *Φαρισαῖοι εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα.*

**) Hier liegt die wurzel des inneren widerspruches, der logischen und sittlichen inconsequenz des judenchristentums der urapostel, das Paulus so energisch verfolgte. Hier aber ist auch der beweis, dass trotz des gleichen glaubensfundamentes dennoch das evangelium des Paulus in prinzipiellem gegensatze stand zu dem des Petrus (2. Cor. 11, 4). Beide hatten ein entgegengesetztes heilsprinzip.

messiasidee, als dass sie jene consequenzen, welche ein consequentes theistisches denken aus der tatsache des kreuzestodes zog, hätten erreichen können. Damit waren sie aber außer stande, dem religiösen gemüte und dem denkenden geiste der ungläubigen juden das rätsel des kreuzestodes genügend zu lösen, der nun wieder in der ganzen schärfe seines widerspruches gegen die nationale messiasidee der entscheidende gegenbeweis gegen die messianität des kreuzestoten blieb.

Wir haben allen grund anzunehmen, dass ein so tief religiöser und zugleich in den kategorien des jüdischen geistes mit so scharfer consequenz denkender geist, als der des Paulus, schon als noch ungläubiger den messiasglauben der ersten jünger um eben derselben mangelhaften lösung willen des rätsels des kreuzestodes wird angefeindet haben, um welche er denselben als gläubiger und apostel bekämpfte. So lange er noch der verfolger der gemeinde war, wird er, weil weder seinem religiösen gemüte, noch seinem denkenden geiste das rätsel des kreuzestodes gelöst werden konnte, den widerspruch des kreuzestodes mit der othodoxen messiasidee (dem Χριστὸς κατὰ σάρκα), an welcher die jünger trotz des kreuzestodes festhielten, mit der erdrückenden macht paulinischer dialektik gegen ihren messiasglauben gewandt, ja er wird an diesem rätselhaften widerspruche die überzeugung des abfalles dieses messiasglaubens von der göttlichen wahrheit und des rechtes seiner verfolgung genährt haben. *Dennoch aber sehen wir, wie leicht wärend dieses verfolgungskampfes gegen die messiasgläubigen in dem bewusstsein des ungläubigen Paulus durch die überwiegende schärfe und consequenz seines teleologisch-theistischen denkens das prinzip des messiasglaubens, welches durch ihn zur weltbeherrschenden macht wurde, zwar immer noch als negative macht, doch schon in schärferer bestimmtheit lebendig werden konnte, als in dem bewusstsein der messiasgläubigen selbst, welche er verfolgte.*

Wenn aber das rätsel des kreuzestodes dem unglauben des Paulus der entscheidende beweis war gegen die messianität des gekreuzigten, so hatten die jünger diesem unglauben eine tatsache entgegenzusetzen, welche als entscheidender beweis für die messianität des kreuzestoten sprach, die erscheinung Jesu in folge einer auferweckung desselben aus den toten. Denn wie hätte eine auferweckung

durch die allmacht des gerechten Gottes geschehen können, wenn der geist der ungerechtigkeit und der lüge in Jesus gelebt, als er sich den erwarteten Messias nannte? Wie hätte eine auferweckung durch die allmacht Gottes anders begriffen werden können, als ein von Gott selber aufgestellter kräftiger beweis, dass der geist der gerechtigkeit und heiligkeit in Jesus gelebt habe, dass er in wahrheit der Messias und sohn Gottes gewesen sei (Röm. 1, 3).

Machen wir uns aber klar, welche form der streit über die auferweckung zwischen den ungläubigen und gläubigen juden annehmen musste. Die gewissheit der auferweckung war für die jünger ein notwendiger und mit stellen der heiligen schriften (Apg. 2, 25 ff., vgl. 1. Cor. 15, 4) belegter schluss aus der gewissheit der wiedererscheinung Jesu, diese gewissheit der wiedererscheinung beruhte aber auf der wirklichkeit der vision, in welcher Petrus, die zwölf, die 500 brüder, Jakobus, die apostel insgesammt den gestorbenen und begrabenen wiedergeschaut hatten (1. Cor. 15, 5). Denn dass auch für die jünger vor Paulus die gewissheit der wiedererscheinung Jesu auf einer vision beruhte, ergibt sich daraus, dass Paulus sein schauen des herrn mit dem dieser jünger vollkommen gleichstellt. Aber gesetzt, es bestand auch die erscheinung Jesu für diese jünger in einer erscheinung im fleisch, in einem menschlichen leibe, so lag für die ungläubigen juden und für Paulus nicht der geringste grund vor, die tatsache an sich zu bezweifeln. Denn dass die sele des gestorbenen in den scheol hinabsteigen (Röm. 10, 7), dass sie, als die eines gerechten und heiligen, von Gottes allmacht wieder heraufgeführt, mit einem neuen leibe bekleidet und in den himmel entrückt werden könne, war nicht weniger orthodoxer, pharisaeisch-jüdischer glaube*), als dass ein himmelsbewohner zu himmlischem lichtglanze verklärt und von himmlischem lichtscheine umstrahlt, in gesichten und visionen den erdenbewohnern erscheinen, oder einen beliebigen fleischesleib sich auf eine zeit lang umhüllend, unter ihnen umherwandeln könne. Die leugnung der auferweckung und wiedererscheinung des kreuzestoten konnte also von seiten der ungläubigen juden nur auf die unmöglichkeit gegründet werden, dass dieser als betrüger und falscher Messias gekreuzigte und von Gott dem kreuzestode überlassene von Gott zum leben wieder auferweckt sein könne,

---

*) Vgl. Joseph. ant. XVIII, 1, 3; b. Jud. II, 8, 4; Matth. 27, 52.

und dass deshalb die versicherung seiner wiedererscheinung ein betrug sein müsse. Bei dieser form des streites waren aber die gläubigen in einer sehr günstigen stellung gegen Paulus. Denn wenn auch die dem kampfe fernstehenden noch ferner sich durch einen „„schlimmeren betrug““ der jünger über ihren unglauben beruhigen mochten, Paulus, der durch seine verfolgung in fortwährender unmittelbarer berührung mit den gläubigen stand, konnte auf die dauer dadurch die stimme seines gewissens nicht beschwichtigen. Denn die logik des Paulus musste zugestehen, dass der gegenbeweis gegen die wiedererscheinung und auferweckung, gegründet auf den satz, dass die gerechtigkeit Gottes den als betrüger gekreuzigten nicht habe aus dem scheol zu neuem himmlischen leben heraufführen können, ein beweis durch annahme des zu beweisenden sei, ein logischer gewaltstreich, der nur das logische unrecht der also schließenden offenbarte. Und sein lauterer sinn und sein selber religiöses gemüt mussten alsbald von der unerschütterlichen gewissheit und der freudigen zuversicht, mit welcher der glaube der gläubigen durch alle leiden der verfolgung hindurch bis zum märtyrertode die messianität Jesu auf grund seiner wiedererscheinung bekannte, auf das tiefste ergriffen und zu der anerkennung gezwungen werden, dass wenigstens für die gläubigen selber die wiedererscheinung Jesu eine wirklichkeit gewesen, dass von den gläubigen selber die behauptung der wiedererscheinung kein betrug sei.

In einer solchen anerkennung lag aber eine das bewusstsein und gemüt des Paulus schlechthin überwältigende macht. Visionen mit der gewissheit ihrer vollen objektiven wirklichkeit und eines mittels göttlicher offenbarung waren ein unbezweifeltes element des jüdischen bewusstseins. Und die ganze weltanschauung des Paulus, wenn er einmal die subjektive wirklichkeit der vision Christi hatte zugestehen müssen, bot weder einen grund, noch ein mittel, noch einen anlass dar, ihre objektive wirklichkeit zu leugnen.

Dass aber von der gewissheit aus der wiedererscheinung Jesu in folge seiner auferweckung die bis dahin negativen elemente des messiasglaubens im bewusstsein des Paulus zu einer positiven macht über seinen geist müssen geworden sein, beweist die entscheidende bedeutung, welche für seinen glauben die auferweckung hat (1. Cor. 15, 12 ff.). Denn wenn ohne

diese auferweckung Christi sein glaube nichtig ist, wenn der friede, welcher aus seinem evangelium dem gemüte quillt, ohne die auferweckung trügerisch, wenn die befriedigung, welche dem denkenden geiste sein evangelium gewährt, ohne die auferweckung eitel ist, so muss eben der glaube an die auferweckung den Paulus zum gläubigen gemacht haben. Der glaube aber an die auferweckung Jesu war folge des glaubens an die objektive wirklichkeit des wiedergeschauten.

Und ward es nun dem lauteren sinne des Paulus auf die dauer unmöglich zu leugnen, dass die wiedererscheinung Jesu für die gläubigen eine wirklichkeit sei, musste dann ihm, dem juden, die vision als eine objektiv-wirkliche erscheinung Jesu gelten: so begreifen wir, zu welch' unendlicher selenqual die anerkennung dieser tatsache für Paulus sich gestalten musste. Der widerspruch des kreuzestodes als entscheidenden beweises gegen die messianität des kreuzestoten mit der auferweckung als entscheidendem beweise für die messianität des gekreuzigten musste sowol den denkenden geist, als das religiöse gemüt des für das judentum mit so leidenschaftlicher energie eifernden, aber für das judentum doch nur allein, weil für den willen Gottes streitenden pharisaeers bis in die tiefe aufregen und erschüttern. Denn drückte die wiedererscheinung Jesu nur erst mit einem gran des zweifels an der entscheidenden beweiskraft des kreuzestodes auf die sele des Paulus, so musste bei einer logisch und sittlich so consequenten und lauteren natur dieser gran alsbald und notwendig mit centnerschwere ihn belasten, und über sein religiöses gemüt musste die angst kommen, dass er in dem wahne für Gott gegen die lüge zu kämpfen, gegen Gott für den unglauben gestritten habe, und die verzweiflung vor der strafe des gerechten Gottes und dem verlust seiner selen seligkeit musste ihn durchzittern.

Eine natur, wie des Paulus, konnte einen solchen widerspruch weder vergessen noch ertragen. Sein denkender geist wie sein religiöses gemüt mussten nach einer lösung des widerspruches, nach einheit und frieden ringen. Und da musste entweder die auferweckung dem kreuzestode, oder der kreuzestod der auferweckung weichen. Nun aber war die auferweckung, wenn ihre wirklichkeit in folge der wirklichkeit der wiedererscheinung feststand, eine tatsache, welche nur eine deutung zuließ, ein entscheidender gottes-

beweis für die gerechtigkeit Jesu und seine messianität zu sein. Wenn nun der kreuzestod sich als wille Gottes begreifen ließ? Wenn in beiden willensakten Gottes, im kreuzestode und in der auferweckung, die einheit eines göttlichen zweckes sich offenbarte? Wenn auf diese weise das rätsel des kreuzestodes sich löste?

Das nach frieden ringende religiöse gemüt musste in solcher lage die antwort auf solche fragen und die lösung der qual des widerspruches vom denkenden geiste fordern. Es lässt sich vermuten, dass, so lange noch das judentum gewalt über den geist des Paulus hatte, die dialektische natur seines geistes jene fragen als noch bedingte denkend durcharbeitet habe. Gesetzt, es wäre der kreuzestote der Messias, wie wäre der kreuzestod als act göttlichen willens zu begreifen?

Die form, in welcher schon die jünger Jesu sich das rätsel des kreuzestodes zu deuten angefangen hatten, hat uns bewiesen, wie mit innerer notwendigkeit der jüdische geist die kategorien des todes um der sünde willen und des stellvertretenden leidens auf den tod des Messias anwenden musste. Auch im jüdischen geiste des Paulus durften nur diese notwendig gegebenen kategorien mit der kategorie des teleologischen theismus sich verbinden, der kategorie des göttlichen willens und zweckes im kreuzestode des Messias zur vollführung des messianischen werkes, der erlösung des volkes Gottes, und das prinzip des paulinischen evangelium, der kreuzestod als ein neuer heilswille Gottes, war dem denkenden geiste des Paulus mit logischer notwendigkeit aufgegangen.

Wir begreifen aber, dass, so lange noch die widersprüche des kreuzestodes mit der nationalen messiasidee und des kreuzestodes mit der auferweckung ungelöst im geiste und gemüte des Paulus lagen, dieser dadurch zu einer brütenden innerlichkeit des geistigen lebens gedrängt wurde, in welcher unter tiefer bewegung des gemütes alle kräfte des denkenden geistes auf diesen einen punkt der lösung jener widersprüche sich spannten. Und in dieser mächtigen erregtheit seines innerlichen lebens musste der gedanke an den wiedererschienenen und auferweckten ein stetes element seines bewusstseins bleiben. Denn der auferweckte war der stachel, an welchem seine für die göttliche wahrheit des judentums noch eifernde sele sich

blutig riss, der auferweckte der fels, an welchem die leidenschaft dieses eifers brandend zerschellte.

Und dieser wiedererschienene und auferweckte war nicht blos eine vorstellung des denkenden bewusstseins, es war ein bild der formenden, formenschauenden phantasie — das bild des nach seiner auferweckung zu himmlischer lichtherrlichkeit verklärten, von himmlischem lichtglanze umstrahlten menschen, Jesus des Christus.

So stehen wir an dem punkte, wo dem Paulus die eigene vision Christi, das gesicht des himmlisch verklärten menschen, geschehen sein muss. Wir haben nachgewiesen, wie in zuständen höchster steigerung der kraft des denkens und der affekte des gemütes, mit denen in einem nervösen organismus die gespannteste reizbarkeit der nerven sich verbinden musste, das bild des verklärten menschen ein bleibendes, die ganze sele des Paulus ganz beschäftigendes phantasiebild war. Auf diese weise öfter ein element des bewusstseins und von der freien, bewussten phantasie öfter produzirt und reproduzirt, wurde es zugleich ein element des unbewussten selenlebens, immer bereit, aus dieser unbewussten nacht der sele im geeigneten moment wieder ans licht hervorzutreten. Es lag schon von unsichtbaren linien umrissen, von der vorstellung unsichtbar colorirt, wenn auch dem bewusstsein zuweilen verborgen, dennoch wirklich im sehfelde des geistigen auges da. Wie leicht konnte nun einmal eine tiefere erschütterung des gemütes, rückwirkend auf die spannung des nervenlebens, den sehnerv reizen, das aus der phantasie in ihn strömende messiasbild mit der vollen sinnlichkeit des wirklichen in das sehfeld des leiblichen auges zu bringen?

Als nun aber die vision Christi dem Paulus wirklich geschah, da musste sich der kampf aller widersprüche in ihm entscheiden. Das visionsbild, aus dem eigenen geiste entsprungen, musste die züge tragen, in denen das bild des auferweckten Jesus der gedanke schon vorgestellt, die phantasie schon geformt hatte. So musste Paulus in der geschauten gestalt sofort die gestalt Jesu des auferweckten wiedererkennen. Und da für sein bewusstsein das geschaute ein objektiv wirkliches war, so musste er in der geschauten gestalt Jesu sofort den von der allmacht Gottes in wirklichkeit zu einem neuen himmlischen leben auferweckten Jesus anerkennen. Aus dieser gewissheit aber folgte,

dass dieser von Gott nach dem kreuzestode auferweckte Jesus der Messias und sohn Gottes sei, folgte, dass auch der kreuzestod des Messias nicht mit dem Messias nach Gottes, sondern nur mit dem Messias nach des volkes und dem eigenen willen in widerspruch stehen könne, folgte, dass auch der kreuzestod zweck Gottes und notwendiges, weil gottgewolltes mittel zur vollführung des messianischen werkes sei, dass also auch die nationale messiasidee als die unwahre, weil die nicht-göttliche, anerkannt werden müsse. Wenn freilich Paulus damit einräumen musste, dass in der sendung eines solchen Messias der wille Gottes selbst mit dem anscheinend auf göttliche offenbarung sich stützenden willen des volkes im gegensatz stehe, so musste doch die erinnerung, wie oft in der geschichte des volkes ein solcher gegensatz eingetreten sei, dieser tatsache sofort den charakter des befremdenden, unmöglichen, eines unauflöslichen widerspruches nehmen. Und wie die theistische frömmigkeit der religiösen männer des volkes in ähnlichen fällen sich immer der vollendeten tatsache als dem göttlichen willen unterworfen hatte, so musste auch hier das religiöse gemüt des Paulus sofort das nationale und das eigene begehren dem göttlichen willen der tatsache des kreuzes Christi unterordnen (Röm. 10, 3). Hatte aber mit dieser unterwerfung unter den willen Gottes das religiöse gemüt tatsächlich seine versöhnung und seinen frieden wiedergefunden, so musste nun das bedürfnis des denkenden geistes nach erkenntnis des auch im gotteswort der heiligen schriften nach dem nationalen verständnis derselben bisher noch nicht geoffenbarten göttlichen zweckes im kreuzestode und der notwendigkeit desselben für das messianische werk um so dringender sich erheben, um durch die gnosis dieses geheimnisses des kreuzestodes die selbstbewusste und selbstgewisse lösung aller widersprüche zu gewinnen, die den denkenden geist noch immer quälten.

Und hier musste nun das in dem tode des Messias dem jüdischen pharisaeer offenbar gewordene positive bewusstsein vom kreuze Christi als dem ausdrucke eines neuen heilswillen Gottes unmittelbar zu einer gegen das jüdische bewusstsein negativen macht von unendlicher tragweite umschlagen, dadurch aber den zum apostel des neuen heilswillens berufenen zum aufbau einer neuen positiven weltanschauung zwingen. Es hatte freilich zunächst nur das religiöse verhältnis selbst Gottes und des menschen eine neue form gefunden; an die stelle

der gerechtigkeit aus den werken des mosaischen gesetzes war die gerechtigkeit aus dem glauben an den sühnopfertod Christi getreten. Aber unmittelbar hiermit musste auch das wesen *der beiden glieder dieses verhältnisses* sich neu gestalten, das wesen Gottes und des menschen. Zwar der gottesbegriff selbst änderte sich der natur der sache nach langsamer um.. Nur trat auch für Paulus schon die consequenz ein, dass einmal das moment der liebenden gnade, der gnädigen liebe, welches im jüdischen gottesbegriff gegen das der gerechtigkeit in zweiter reihe gestanden hatte, jetzt in die erste, beherrschende stelle gerückt werden, dass zweitens mit der allgemeinen und gleichen beziehung Gottes zu juden und heiden auch die letzte spur eines nur nationalen im göttlichen wesen und willen verwischt werden musste. Entschiedener aber und rascher ward der begriff des menschen von der umformung ergriffen. Das prinzip des sühnopfertodes des Messias mit der angst vor dem: Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν (Gal. 2, 21) forderte als *consequenz* die anerkennung nicht nur der allgemeinheit, sondern *der notwendigkeit der sünde.* Dies drängte zu einer neuen erkenntnis des wesens des menschen, um in diesem die dogmatische forderung der notwendigkeit der sünde nachweisen zu können, und dies wiederum zu einer neuen erkenntnis vom wesen des gesetzes, von seinem verhältnisse zum menschlichen willen und zur sünde, von seiner bedeutung in der heilsökonomie. Das prinzip des glaubens aber forderte mit der aufhebung der werke des mosaischen gesetzes die vernichtung der schranken zwischen judentum und heidentum. Dies drängte zu einer neuen anschauung vom volke Gottes, von der gemeinde und ihrem religiösen leben, vom weltausgange und aller dinge vollendung, dies aber wiederum bei dem glauben an die einheit des göttlichen willens in der weltordnung zu einer neuen anschauung auch vom weltanfange und zur construktion einer neuen heilsökonomie. Und die neue, aus vernichtung *aller nur nationalen ideale* hervorgegangene anschauung vom *werke* des Messias drängte endlich auch zur erzeugung einer neuen, auf grund der *auslöschung aller nationalen züge* entworfenen *idee* des Messias.

In dieser weise ging das evangelium des Paulus aus der gnosis der tatsache des kreuzes Christi hervor. *So ward es die erste tat des denkenden, aber noch in den kategorien des jüdischen bewusstseins*

denkenden geistes, in negativer beziehung auf die jüdische weltanschauung die mit dem glauben an das kreuz Christi im prinzip gesetzte neue weltanschauung in ihre einzelnen momente zu entfalten und als eine in sich einige, in sich notwendige zu begreifen.

Wir sind hiermit am ende unserer aufgabe, die Christusvision des zelotisch-jüdischen pharisaeers Paulus und mit dieser vision die genesis des evangelium des anti-jüdischen apostels Paulus als die immanente tat eines menschlichen geistes nachzuweisen. Eine befriedigende lösung dieser aufgabe ist weder eines mannes, noch eines males. Soviel aber scheint gewiss, dass die historische kritik nun schon mit klarerem bewusstsein und klarerem rechte behaupten kann, auch an diesem punkte in der entwickelung des menschlichen geistes werde kein riss durch ihre weltanschauung gehen.

Die messiasvision des Petrus

und die

genesis des petrinischen evangelium.

(1867.)

Die in der vorstehenden untersuchung über die christusvision des Paulus von der historischen kritik gewonnenen resultate hat herr pfarrer Paul zu widerlegen gesucht*). Der behauptung gegenüber, dass die wiedererscheinung des kreuzestoten Messias das erzeugnis einer subjektiv-visionären tätigkeit des geistes des Paulus, wie des Petrus gewesen sei, sucht der herr pfarrer auf dem wege rein historischer forschung und auf grund historisch unantastbarer zeugnisse zu beweisen, dass jene behauptete subjektive christusvision eine objektive christophanie, die objektiv wirkliche erscheinung des in realer leiblichkeit aus dem tode auferstandenen Jesus gewesen sei.

Der herr pfarrer führt diesen beweis folgendermaßen. Ueber die tatsache der auferstehung haben wir ein kritisch unanfechtbares zeugnis in den worten des Paulus 1. Cor. 9, 1 u. 15, 3 sq. In diesem zeugnisse spricht Paulus für sich die gewissheit einer objektiv wirklichen auferstehung des kreuzestoten Christus aus in folge einer ihm gewordenen christuserscheinung, die für ihn eine „sinnlich leibhafte, reale“ war; spricht Paulus aus, dass auch dem Kephas, den zwölfen, dann fünfhundert brüdern, dem Jakobus eine gleichartige, sichtbar sinnlich leibhafte erscheinung Christi schon vor ihm zu teil geworden sei. Durch combination mit Gal. 1, 18 sq. ergebe sich aber, dass Paulus diese überlieferung aus dem munde des Petrus und Jakobus sel-

*) In der abhandlung: Ueber die geschichtl. beglaubigung einer realen auferstehung Christi nach den neutestamentlichen berichten. Zeitschrift f. wissenschaftl. theologie 1863 p. 183 sqq.

ber empfangen habe, dass der inhalt des selbstzeugnisses dieser männer einmal die gewissheit einer objektiv realen, mit eigenen leiblichen augen wahrgenommenen erscheinung Christi am dritten tage nach seiner kreuzigung, und dann demzufolge auch die gewissheit einer in wirklicher leibhaftigkeit am dritten tage nach der kreuzigung geschehenen auferstehung des kreuzestoten gewesen sei.

Die historische kritik hat keinen grund, gegen diesen beweis des herrn pfarrer irgend etwas einzuwenden, sobald derselbe nur zugesteht, dass jene sinnlich leibhafte erscheinung Christi die erscheinung Christi in himmlisch-sinnlicher wirklichkeit gewesen (cf. das oben gegen Beyschlag ausgeführte p. 17 sqq.). Der verf. teilt wenigstens alle folgerungen, welche der herr pfarrer aus dem aufenthalte des Paulus beim Petrus in Jerusalem und aus der bedeutung des wortes ἱστορῆσαι zieht*); er ist ebenfalls überzeugt

*) cf. Zeitschrift f. wiss. theol. 1864 p. 396 sqq. Das ἱστορεῖν mit dem einfachen Acc. kann sprachlich an sich und im zusammenhange nur die üblichste seiner bedeutungen haben: hinreisend durch eigenen augenschein erforschen und kennen lernen. Und das wort steht in offenbarem gegensatze zu dem vorhergehenden, wo Paulus erzählt, dass er, obwol zum apostel des evangelium berufen, dennoch wärend dreier jahre nicht zu den aposteln vor ihm gegangen sei, um in unmittelbarer persönlicher berührung mit ihnen zu leben. Aber natürlich kann in dem ἱστορῆσαι Κηφᾶν nicht liegen, Paulus sei nach Jerusalem gegangen, um den Petrus funfzehn tage lang stumm anzuschauen. Die beiden männer werden miteinander über das evangelium Christi geredet haben. Was aber Paulus mit dem Petrus geredet haben muss, ist nicht schwer zu erraten. Mit der ihm gewordenen christuserscheinung, mit der gewissheit, dass der gekreuzigte Jesus, weil durch Gottes allmacht zu neuem leben auferweckt, in wahrheit der Messias sei, war das geistesleben des Paulus in einen gährungsprozess versetzt worden, in welchem die alte weltanschauung des pharisaeischen judentums und eine neue des messiasglaubens mit einander kämpften. Wärend dieses prozesses hatte Paulus sich nicht bei fleisch und blut und den aposteln vor ihm in Jerusalem rats erholt, sondern nur im eigenen geiste den offenbarungen des geistes Gottes sich hingegeben. So war aus diesem gährungsprozesse das paulinische heidenevangelium als eine reine geistestat und ein reines geistesprodukt hervorgegangen. (1. Cor. 2, 7. 9. 10.). Als aber Paulus sein heidenevangelium in der heiden länder tragen wollte, musste er das bedürfnis fühlen, mit den männern in verbindung zu treten, die allein den rein geistigen gehalt seines evangelium durch die wirklichen tatsachen des lebens Jesu mit sicherheit ergänzen konnten. Das beweisen ja eben die briefe des Paulus, dass er tatsachen, aber eben auch nur tatsachen in Jerusalem und von den aposteln empfangen hat. Das prinzip und der inhalt seines evangelium wurden aber von diesen tatsachen in nichts berührt. Und so konnte Paulus immer die vollste apostelselbstständigkeit von sich behaupten.

davon, dass Petrus (und Jakobus) dem Paulus die gewissheit einer objektiv wirklichen auferstehung Christi als notwendige folge einer ihnen gewordenen wirklichen erscheinung Christi überliefert haben; er bezweifelt nicht, obwol es unmittelbar grammatisch aus den worten 1. Cor. 15 nicht folgt, dass diese christuserscheinung dem Petrus am dritten tage nach der kreuzigung geschehen sei; er hat es selber immer behauptet, dass Paulus die gewissheit einer objektiv wirklichen erscheinung Christi und die überzeugung der gleichartigkeit der ihm gewordenen erscheinung mit der des Petrus, des Jakobus, der übrigen in der Corintherstelle ausspreche*).

---

*) Es ist bezeichnend, dass Paul, um die objektive realität der auferstehung Jesu festzuhalten, die objektivität der christusvision des Paulus und die gleichartigkeit der christusschauungen des Paulus und Petrus behauptet, dass Keim, um die objektive realität der auferstehung Jesu festzuhalten, die objektivität der christusvision des Paulus und die gleichartigkeit beider christusschauungen leugnet. (cf. der geschichtl. Christus, aufl. 3 p. 137).

Aber ich verstehe den grund Keims nicht, oder er begründet das gegenteil seiner leugnung. Er sagt: die subjektive überzeugung des Paulus von der ebenbürtigkeit seiner christuserscheinung mit derjenigen der apostel war weder objektiv ohne weiteres richtig, noch wurde sie insbesondere von der jerusalemischen jüdischen kirche selbst anerkannt, welche bis ins zweite jahrhundert der paulinischen „vision“ mit allem bewusstsein „das volle jahr des sinnlich wirklichen umgangs des lehrers mit nüchtern wachenden schülern gegenüberhielt“.

Keim beruft sich auf die stelle Hom. XVII, 19: *εἰ μὲν οὖν καὶ σοί ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν δι' ὁράματος ὀφθεὶς ἐγνώσθη καὶ ὡμίλησεν, ὡς ἀντικειμένῳ ὀργιζόμενος· διὸ δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ἢ καὶ δι' ἀποκαλύψεων ἔξωθεν οὐσῶν ἐλάλησεν· εἰ δέ τις δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς Δυνατόν ἐστι, διά τι ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσι παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος; πῶς δέ σοι καὶ πιστεύσομεν αὐτό, κἂν ὅτι ὤφθη σοι; πῶς δέ σοι καὶ ὤφθη, ὁπότε αὐτοῦ τὰ ἐναντία τῇ διδασκαλίᾳ φρονεῖς; εἰ δὲ ὑπ' ἐκείνου μιᾶς ὥρας ὀφθεὶς και μαθητευθεὶς ἀπόστολος ἐγένου, τὰς ἐκείνου φωνὰς κήρυσσε, τὰ ἐκείνου ἑρμήνευε, τοὺς ἐκείνου ἀποστόλους φίλει, ἐμοὶ τῷ συγγενομένῳ αὐτῷ μὴ μάχου.*

Aber wenn die jerusalemische jüdische kirche sich gegen die christusvision des Paulus auf den wirklichen verkehr der urapostel mit dem lebenden Jesus berief, wie folgt daraus, dass sie das christusgesicht des Petrus (1. Cor. 15, 5) nicht ebenbürtig und gleichartig angesehen mit dem christusgesicht des Paulus?

Es öffnet sich allerdings hier ein tiefer blick in urchristliche verhältnisse. Auf die gewissheit einer objektiv wirklichen christusschauung des Petrus, auf die darauf gegründete gewissheit einer objektiv wirklichen auferstehung Jesu, auf die darauf gegründete gewissheit der wirklichen messianität Jesu hatte sich nach dem ärger-

Aber wie weit reicht denn die beweiskraft dieser historischen zeugnisse, die historische beweiskraft dieser zeugnisse? Doch zunächst immer nicht weiter, als dass

---

nis des kreuzestodes Jesu die christliche gemeinde aufgebaut. Diese christusschauung des Petrus, mehr noch als die der übrigen apostel und gemeindeglieder, weil sie die erste war, hatte eine absolut entscheidende bedeutung, und die urkirche feierte darin offenbar eine ihrer erhebendsten tatsachen.

Nun aber, einige jahre später (Gal, 1, 17. 18), trat ein anderer mensch, zuvor ein pharisaeischer zelot und der leidenschaftlichste verfolger der gemeinde des Messias, mit der behauptung auf, dass Christus auch ihm in einem gesichte erschienen sei, auch ihn durch dasselbe zu seinem apostel berufen habe. Gut. Aber das evangelium dieses menschen, nach seiner behauptung aus offenbarung Christi hervorgegangen, stand im widerspruch mit dem evangelium der jünger Jesu, nach ihrer gewissheit aus den belehrungen des lebenden Jesus entsprungen. Ein und dieselbe quelle der offenbarung und doch ein widerstrom des offenbarten? Unmöglich.

Das judenchristliche bewusstsein befand sich hier in einer allerdings sehr eigentümlichen lage, weil es in sich schlechterdings gar keine möglichkeit hatte, beide christusschauungen als berechtigt anzuerkennen. Denn die jüdisch-theistische weltanschauung bot nicht die möglichkeit, die christusschauungen als christusvisionen und als subjektive selbsttäuschungen zu fassen, und den widerspruch der evangelien beider männer als den unterschied in der einheit der entwicklung des subjektiv menschlichen geistes zu begreifen. Sie kannte visionen nur als objektiv wirkliche erscheinungen von himmelsgestalten; sie kannte nur eine identität im fortgang der göttlich geoffenbarten wahrheit und den unterschied von derselben nur als abfall von der wahrheit.

So wurden die beiden christusvisionen ein rätsel. Aber das rätsel verlangte seine lösung.

Konnte man die vision des Petrus für eine objektive und für wahrheit, die des Paulus für eine subjektive und selbsttäuschung erklären? Die j u d e n in ihrer weltanschauung kannten keine subjektive visionen und die widerlegung des Paulus wäre auf den Petrus zurückgefallen. Konnte man die vision des Petrus für eine wirkliche erscheinung Christi, die des Paulus für eine wirkliche zwar, aber eine vorspiegelung von dämonen erklären? Auch diese widerlegung des Paulus wäre auf den Petrus zurückgefallen. Man konnte nur ein zwiefaches, — die christusvision des Paulus entweder für eine bewusste lüge erklären, oder wenn dies nicht, sie als eine erscheinung nicht des gnädig berufenden, sondern des zürnend strafenden Jesus darstellen.

Damit verband sich aber ganz natürlich, dass man seit dem gesichte des Paulus auch im k r e i s e d e s j u d e n c h r i s t e n t u m s m i t d e r b i s d a h i n u n b e a n s t a n d e t e n o b j e k t i v e n b e w e i s k r a f t „d e r g e s i c h t e“ v o r s i c h t i g w u r d e. Das judenchristentum bekämpfte die gesichte des Paulus, aber, um sie bekämpfen zu können, musste es verzichten, auf das gesicht des Petrus sich zu berufen (Matth. 28). Wozu bedurfte man noch desselben, da der glaube feststand, den es anfangs festgestellt? Dagegen das paulinische christentum verteidigte die gesichte des Paulus und fuhr fort an

Paulus, wie Petrus und Jakobus, für sich die gewissheit einer sinnlich wirklichen erscheinung Christi als einer für sie objektiv realen gehabt haben, nicht weiter, als dass sie für sich auf grund einer solchen erscheinung auch die gewissheit einer objektiv wirklichen auferstehung Christi gehabt haben, eine gewissheit, welche zunächst nur die folge eines logisch notwendigen schlusses ihres eigenen denkens von der wirkung einer solchen erscheinung auf die vorausgehende ursache einer solchen auferstehung war. Denn dass dieser logisch allerdings notwendige schluss auch in der wirklichkeit als reale tatsache sich bewährt habe, sagt Paulus nicht und lässt es aus seinen worten nicht erschließen. Damit ist denn an sich nicht unmöglich gemacht, dass, was für jene männer den charakter der objektiven wirklichkeit hatte, an sich ein nur subjektiv wirkliches, dass ihre christophanie nur eine christusvision gewesen sei. Denn das ist ja eben das wesen der vision, dass das visionsbild in demselben sehfelde, mit derselben sinnlichen klarheit, mit dem schein derselben sinnlichen wirklichkeit dem auge und dem bewusstsein sich darstellt, wie das bild der objektiv realen welt, dass also, wer mit den physiologischen und psychischen gesetzen, welche eine vision erzeugen, unbekannt ist — und dass Petrus, Jakobus, Paulus dies war, wird der herr pfarrer nicht leugnen — durch den vollen schein der objektivität des visionsbildes notwendig gezwungen wird von der objektiven wirklichkeit

---

das gesicht des Petrus zu erinnern (Luc. 24, 34). Das judenchristentum aber berief sich nun, um „das evangelium des feindlichen menschen“ zu widerlegen, auf die wärend der lebenszeit Jesu seinen unmittelbaren jüngern von Jesu ein jahr lang von mund zu mund unmittelbar erteilte belehrung. Das war es. Wenn das judenchristentum selber die beweiskraft der petrusvision aufgab, so hatte es in dieser unumstößlichen tatsache des einjährigen umgangs Jesu mit den jüngern und der belehrung der „nüchtern wachenden schüler“ unmittelbar von geist zu geist und wort zu wort den punkt gefunden, von welchem es das paulinische evangelium siegreich bekämpfen konnte. Denn gegen diese objektive wirklichkeitstatsache hatte der paulinismus zunächst nur eine subjektive geistestatsache.

Grade also, weil die jerusalemische gemeinde in beiden christusschauungen des Petrus und Paulus ursprünglich nur visionen, wenn auch objektive, sah, und formell an der gleichartigkeit beider gesichte ursprünlich nicht zweifelte, berief sich später die judenchristliche kirche gegen die paulinische geistesvison des auferstandenen Jesus auf den petrinischen augenschein des lebenden Jesus.

Wir werden unten noch einmal auf diesen punkt zurückkommen.

desselben überzeugt zu sein, ohne doch an ihm mehr als eine subjektive wirklichkeit zu haben.

Aber der herr pfarrer glaubt, dass zunächst schon in dem zeugnisse des Paulus der beweis der wirklichen objektivität der erscheinung Christi gegeben sei. Durch combination der beiden stellen 1. Cor. 15 und 2. Cor. 12 glaubt derselbe nämlich beweisen zu können, dass Paulus selbst recht wol eine vision von dem wahrnehmen einer realen erscheinung unterschied, dass er mit „kritischer besonnenheit ein rein äußerliches faktum und ein rein innerliches nicht reiner hätte distinguiren können, als er getan hat; dass er cap. 12, 1 sq. den charakter der vision deutlich bis auf die einzelnen worte kennzeichnet; — cf. l. c. p. 201 — dass damit grade aus dem verschiedenen sprachlichen ausdruck in beiden stellen folge, dass das ἑώρακα 1. Cor. 9, 1 und das ὤφθη 1. Cor. 15, 8 im sinne eines objektiv wirklichen schauens auch von der kritik anerkannt werden müsse“.

Verf. hat jedoch schon oben p. 21 sqq. gegen Beyschlag bewiesen, dass in den worten 2. Cor. 12 wir zwar eine ekstatische vision geschildert sehen, Paulus aber eine wirkliche entrückung, nicht das rein innerliche faktum einer vision, sondern die äußerliche tatsache eines wirklichen vorganges zur darstellung gebracht hat. Derselbe hat ebenfalls p. 36 sq. bewiesen, dass die worte ἑώρακα 1. Cor. 9, 1 und ὤφθη 1. Cor. 15, 8 zwar immer das schauen eines objektiv wirklichen ausdrücken, aber gerade die charakteristischen worte sind, wo dies objektiv wirkliche nicht als irdisch-sinnliche, sondern als himmlisch-sinnliche wirklichkeit gewusst wird. Damit fallen auch alle folgerungen, welche der herr pfarrer aus der combination der angeführten stellen gegen eine nur subjektiv wirkliche vision Christi zieht. Es ist dem verf. nur wundersam gewesen, dass gerade der herr pfarrer von seinen anschauungen aus in 2. Cor. 12 eine vision gesehen hat. Denn will derselbe im ernste behaupten, dass Paulus hier mit kritischer besonnenheit von einer vision hat sprechen wollen, in dem sinne, in welchem er gegen eine christusvision des Paulus mit eifergeist kämpft, dass dieselbe nur subjektive gesichts- und gehörbilder spiegele ohne objektive wirklichkeit, behaupten also, Paulus habe selber an die objektive wirklichkeit seiner vision nicht geglaubt? Unmöglich für Paulus. Denn dieser würde damit allerdings zum „betrüger“ werden, der in einer so ernsten angelegenheit mit so heiligem ernste die

objektive wahrheit des erzählten behauptet. Oder will der herr pfarrer behaupten, Paulus habe zwar an die objektive wirklichkeit seiner vision geglaubt, sei aber hier dem irrtum der selbsttäuschung verfallen — wie der herr pfarrer selber l. c. p. 300 irrtum und vision identifizirt — und habe subjektive „hallucinationen" für objektive wirklichkeiten ausgegeben. Unmöglich für den herrn pfarrer. Denn dann würde ja mit dieser selbsttäuschung und verwechselung des innerlich und subjektiv realen mit dem äußerlich und objektiv realen dem Paulus jene „kritische besonnenheit fehlen, mit welcher derselbe ein rein äußerliches faktum und ein rein innerliches so rein distinguirt hat" (l. c. p. 201).

Der herr pfarrer wird zugestehen müssen, dass er fortgerissen vom eifer, im gegensatz zu 2. Cor. 12, dem *ἑώρακα* und *ὤφϑη* des Paulus n a c h f o r m u n d i n h a l t den charakter objektiver wirklichkeit*) zu retten, in seinen eigenen worten sich eine Scylla und Charybdis geschaffen habe. Er wird zugestehen müssen, dass er der von beiden seiten drohenden gefahr nur entgehen kann, wenn er seine voraussetzung als irrig bekennt, dass Paulus mit kritischer besonnenheit das objektiv und subjektiv wirkliche immer rein geschieden habe; als irrig bekennt, dass Paulus einem visionsbilde gegenüber der selbsttäuschung nicht habe verfallen können; als irrig bekennt, dass das *ἑώρακα* und das *ὤφϑη* auch für uns, wie für Paulus, nach form u n d inhalt die objektive wirklichkeit des geschauten bildes bezeichnen müsse.

Damit wären wir denn aber an der hand des unanfechtbaren zeugnisses des Paulus auf dem wege historischer forschung immer nicht weiter, als dass in Paulus die subjektive gewissheit einer objektiv wirklichen erscheinung und auferstehung Jesu gelebt habe, und dass auch in Petrus, Jakobus eine gleiche subjektive gewissheit lebendig gewesen sei. In nichts aber zwingt das zeugnis des Paulus die historische kritik zu der anerkennung, dass dieser subjektiven realität eine objektive entsprochen habe. Denn

---

*) Ueberhaupt, wenn der herr pfarrer an verschiedenen stellen aus der sinnlichen bedeutung des *ἑώρακα* und *ὤφϑη* auf die irdisch-sinnliche wirklichkeit des inhalts dieses schauens schließen will, so scheint er über das wesen der vision im unklaren zu sein. Das ist ja die eigentümlichkeit derselben, dass ihre bilder zwar auch vor ein äußerlich geschlossenes und vor der außenwelt verschlossenes auge treten können, dass dieselben aber eben so oft mit dem vollen schein objektiver sinnlichkeit vor das geöffnete, den bildern der äußeren welt anscheinend offene auge treten.

man beachte doch, wir haben in dem zeugnisse des Paulus nur zeugnisse aus dem kreise der jünger, nicht eins aus einem subjektiv durchaus unbeteiligten kreise von menschen der damaligen zeit, bei denen die annahme einer vision unmöglich wäre, weil sie nicht unter der macht jener tiefen aufregung des geistes- und gemütslebens standen, welche die jünger beim tode und unmittelbar nach dem tode Jesu durchzitterte; und dies zeugnis des Paulus gründet die objektive wirklichkeit der wiedererscheinung einzig und allein auf ein subjektives schauen*), wenn auch mit den leibhaftigen augen, nicht aber auf eine handlung des wiedererschienenen Christus, durch welche er irgend eine beglaubigte veränderung in der objektiven welt der wirklichkeit und ihrer verhältnisse hervorgerufen, von welcher aus wir auf eine wirkliche persönlichkeit von wirklichem fleisch und blut schließen müssten. Das wären historisch sichere zeugnisse, wie die historische forschung und kritik sie verlangen muss, deren volle bedeutung klar wird, wenn man sich nur die immer nicht genügend beantwortete frage wieder vorlegt: Warum, wenn der als lügenprophet von den juden gekreuzigte in leibhafter wirklichkeit auf erden wieder erschien, warum trat er nicht nach seiner auferstehung vor das volk, vor den hohen rat, um diesen durch seine wiedererscheinung seine messianität zu beweisen?

Aber wenn nun die kritik behaupten will, dass das zeugnis des Paulus nur seine und des Petrus subjektive gewissheit von der objektiven wirklichkeit der wiedererscheinung Christi beweise, diese gewissheit aber auf jener selbsttäuschung beruhe, die jedem visionär inne wohnen muss, der die psychischen gesetze der entstehung einer vision nicht kennt: so hat nun der herr pfarrer in dem zweiten teile seiner widerlegung — l. c. p. 297 sqq. — auf historischem wege bewiesen, dass auch die „möglichkeit einer selbsttäuschung" bei Petrus undenkbar sei (ib. p. 196).

---

*) Bei der absolut entscheidenden bedeutung, welche die wiedererscheinung Christi als beweis seiner messianität für das urchristliche bewusstsein hatte, muss man annehmen, dass Paulus alle beweise angeführt hat, auf welche die gewissheit der wiedererscheinung bei den aposteln und bei ihm selber sich gründete. Dass er dennoch nur diese sechs verschiedenen christusschauungen und nur diese schauungen angeführt hat, ist ein beweis, dass alle jene züge der späteren tradition, durch welche man diese schauungen Christi versinnlichte und verleiblichte, um ihnen den charakter einer objektiven wirklichkeit zu geben, wenigstens zur zeit, als Paulus in Jerusalem war, noch nicht existirten.

Der herr pfarrer geht für diesen beweis auf die zeugnisse der evangelien ein. Es ist nun die kritische besonnenheit sehr anerkennenswert, mit welcher derselbe die positive beweiskraft der evangelischen zeugnisse auf „das ereignis selbst“, auf „die tatsache“ selbst beschränkt, wärend er die darstellung der tatsache in ihrer concreten bestimmtheit, „diese details“ preisgibt, und aus der „liebe“ erklärt, die bei einem so außerordentlich freudenreichen ereignisse unwillkührlich manchen dichterischen zug einstreute, manches engelsköpfchen auf goldgrund malte. Der herr pfarrer ist seiner sache so gewiss, dass er für den augenblick mit der größten freigebigkeit der kritik die größten zugeständnisse macht.

Denn was zunächst diese tatsache selbst betrifft, so wird der herr pfarrer nicht leugnen, dass die „idealisirende tradition mit ihren goldgrundigen engelsköpfchen der liebe“ nichts weiter voraussetzt, als die tatsache, dass die apostel, vor allem Petrus, die objektiv wirkliche tatsache der wiedererscheinung des gekreuzigten als ihre subjektive überzeugung verkündeten. Man darf es nicht müde werden zu wiederholen: nur der glaube an die predigt der apostel, nicht die objektivität der tatsache selbst war für die tradition notwendig. Wenn wir dem herrn pfarrer gern zugeben, dass in diesem punkte die tradition als stamm die tatsache selbst voraussetzt, um daran ihre blätter und blüten ranken zu können, so genügt doch dieser tradition schon die tatsache der subjektiven gewissheit der apostel von der tatsächlichkeit einer wiedererscheinung Christi und mit der verkündigung einer solchen subjektiven gewissheit der glaube an diese verkündigung*).

Und daran glaubt denn auch der herr pfarrer genug zu haben. Denn er glaubt nun auch ohne die evangelische tradition beweisen zu können, dass diese subjektive gewissheit die objektive wirklichkeit der tatsache notwendig verbürge.

Diesen beweis führt der herr pfarrer negativ aus zwei gründen. Es sei unmöglich, dass bei den ersten aposteln schon am dritten tage nach der kreuzigung Christi eine

---

*) Natürlich setzt der glaube an diese verkündigung weiter voraus, dass dieselbe der allgemeinen weltanschauung der für den glauben zu gewinnenden nicht widersprochen habe. Aber der glaube, dass eine auferstehung sei, war seit langem dogma des nationaljüdischen bewusstseins, wenn auch, wie sie sei, verschieden beantwortet wurde.

vision Christi habe eintreten können, welche zwar die subjektive gewissheit, aber doch die selbsttäuschung einer objektiv wirklichen erscheinung Christi zur folge gehabt habe; und es sei undenkbar, dass, wenn die jünger dem selbstbetruge anheimgefallen seien, nicht sie selber und das synedrium durch eine untersuchung über den leichnam Jesu und sein verbleiben diesen selbstbetrug und diese selbsttäuschung zerstört hätten (ib. 301. 310).

Gehen wir zuerst auf den letzten punkt ein. Der herr pfarrer ist so siegesgewiss, dass er mit doppelt fetter schrift drucken lässt: War etwa Jerusalem auch ein ort ...., wo kein im grabe nachzuweisender leichnam sie, die jünger, widerlegen konnte?!

Es hat den verf. immer wunder genommen, dass diese erzählung von dem leichname Jesu noch in unsrer zeit für die apologetik, wie für die kritik ein so großes interesse habe, da nur eine geringe überlegung zeigt, dass sie für den historischen beweis einer wirklichen auferstehung Christi von gar keiner bedeutung ist.

Bringen wir uns zunächst nur zum klaren bewusstsein, wie Paulus sich die auferstehung Christi muss gedacht haben nach dem, wie er sich die auferstehung überhaupt gedacht hat.

Von der dreifachen lehrweise der jüdischen theologie zur zeit Christi in betreff des zustandes nach dem tode teilt Paulus, wie natürlich, die anschauung der pharisaeer, welche Josephus*) uns überliefert hat. Man hat nur statt der *ψυχή* der pharisaeer für Paulus das den Christen immanent gewordene *πνεῦμα* zu setzen, und das *ἕτερον σῶμα* als das *σῶμα πνευματικόν* (1. Cor. 15, 44), als den dem göttlichen *πνεῦμα ἅγιον* entsprechenden, aus himmlischer lichtmaterie gestalteten leib, als das *σῶμα ἐπουράνιον*, das *οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ* (2. Cor. 5, 1 sq.) zu bestimmen, so fallen die auferstehungslehre des Paulus und der pharisaeer zusammen. Auch für ihn ist die auferstehung ein *μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα*. Nicht das *σῶμα ψυχικόν*, der der *ψυχή*, der sele des menschen an sich, entsprechende

*) cf. Jos. Ant. XVIII, 1, 3: *Ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς, αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε. καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προστίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν.* B. J. II, 8, 14: *ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.*

leib, das σῶμα τῆς σαρκός, kann auferstehen. Denn fleisch und blut können das himmelreich nicht ererben, noch das vergängliche die unvergänglichkeit (1. Cor. 15, 50). Dieses σῶμα ψυχικόν wäre keine dem πνεῦμα ἅγιον des gläubigen im messiasreiche entsprechende daseinsform. Im tode wird vielmehr dieses πνεῦμα des gläubigen von diesem widersprechenden gefäße des sterblichen σῶμα ψυχικόν frei, und geht zunächst nackt (2. Cor. 5, 3), leiblos geworden zu den toten in den scheol, wo es wegen dieser leiblosigkeit als ein totes*) bis zur parusie Christi und zum tage der auferweckung existirt. In der parusie aber wird es durch die allmacht Gottes aus dem scheol heraufgeführt und mit dem σῶμα πνευματικόν, der neuen behausung aus dem himmel und aus himmlischer lichtmaterie bekleidet, einem leibe, der wegen dieser himmlischen lichtmaterie, aus der Gott ihn geformt hat, unvergänglieh und unsterblich ist (1. Cor. 15, 42—54. 2. Cor. 5, 1—5. Röm. 8, 21. 29). Und mit dieser anschauung stimmt die andere von der verwandlung der bei der parusie Christi noch lebenden gläubigen durchaus zusammen, 1. Cor. 15, 50 sq. Grade an dieser stelle und für die bei der parusie noch lebenden spricht Paulus als prinzip aus, dass fleisch und blut das himmelreich nicht erben können, noch das verwesliche die unverweslichkeit. Paulus kann also auch den leib dieser „veränderten“ nicht als einen sarkischen gedacht haben. Vielmehr, wenn wir diese stelle durch 2. Cor. 5, 1 sq. ergänzen, ergibt sich als die vorstellung dieser „veränderung“, dass der vergängliche fleischesleib dem πνεῦμα des gläubigen genommen wird, wie man eine äußerliche form von seinem inhalte, eine hülle von dem darin verborgenen entfernt, und dann dieses πνεῦμα wieder mit einer himmlischen behausung, mit dem aus himmlischer lichtmaterie (δόξα) gebildeten σῶμα πνευματικόν überkleidet wird, und zwar dies ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ (1. Cor. 15, 52), ἐφ᾽ ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι (2. Cor. 5, 4).

Wenn wir nun diese anschauung des Paulus von der auferstehung mit seiner anschauung von der person Christi

---

*) Als ein totes aber wird das nackte, leiblose πνεῦμα im scheol offenbar deshalb betrachtet, weil demselben ohne das σῶμα und die μέλη τοῦ σώματος jedes organ irgend einer lebensäußerung und lebenstätigkeit, weil ihm das πράσσειν διὰ τοῦ σώματος zu fehlen scheint. cf. 2. Cor. 5, 10. Röm. 8, 13. Ein solches πνεῦμα ist wie ein schlafender, ohne lebenstätigkeit ruhender.

verknüpfen, so muss derselbe sich die auferstehung Christi folgendermaßen gedacht haben. Der Χριστός, der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, der als τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ in einem σῶμα ἐπουράνιον, πνευματικόν, in einem aus himmlischer lichtmaterie geformten leibe in der umgebung Gottes praeexistirt, ist in der erfüllung der zeiten aus der umgebung Gottes auf die erde gesandt (Gal. 4, 4), und nach ablegung seines lichtleibes, des himmlischen gefäßes für sein göttliches πνεῦμα, in dem weibessohne Jesus, in dem irdischen gefäße eines σῶμα ψυχικόν, ἐπίγειον, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας auf erden erschienen. In seinem kreuzestode, der νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ (2. Cor. 4, 10), dem tode des σῶμα ψυχικόν, des σῶμα σαρκός, hat sich das πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ von dem toten gefäße des erdenleibes getrennt, ist vom freitage bis zum sonntage nackt im abyssos, im scheol als ein toter bei den toten gewesen (Röm. 10, 6—10), am dritten tage aber durch die allmacht Gottes aus dem reiche der toten wieder heraufgeführt, mit einem ἕτερον σῶμα πνευματικόν, einer neuen himmlischen behausung, einem neuen lichtleibe umkleidet und durch alle himmel bis ins himmlische Jerusalem, dem aufenthaltsorte Gottes, erhoben, wo er nun zur rechten des höchsten sitzend, von hier aus als könig bis zum „ende“ sein königreich verwaltet (1. Cor. 15, 24).

Man sieht aber sofort, wie nun für die anschauung des Paulus der leichnam des kreuzestoten Messias ganz ohne alle bedeutung für die auferstehung des Messias zu einem neuen leben ist. Denn da für ihn die auferstehung zu neuem leben nicht geknüpft ist an die wiederbelebung des früheren irdischen leibes, wie für ihn überhaupt der frühere irdische leib nicht auferstehen kann, so ist das fehlen des leichnams im grabe weder ein beweis für die auferstehung, noch das vorhandensein desselben ein beweis gegen dieselbe.

Und mit welchem historischen grunde und rechte könnte man behaupten, dass für den Petrus, Jakobus, die zwölfe, den hohen rat und die juden in Jerusalem in ihrer anschauung von der auferstehung Jesu der leichnam desselben von bedeutung gewesen, dass diese die auferstehung Jesu als die wiederbelebung ebendesselben am kreuze gestorbenen und dann als leichnam in ein grab gelegten leibes gedacht hätten. Wenn kein grund ist, die darstellung des Josephus zu bezweifeln, so folgt, dass, wenn wir die anschauung der pharisaeer, da sie nur eine fortbildung der

nationalen ist, auch als die der masse des volkes und des hohen rates betrachten dürfen, auch die pharisaeer und der hohe rat — bei dem rein mechanischen verhältnisse der sele zum leibe, als des bloßen gefäßes und der bloßen behausung derselben, und bei der beschränkung des eigentlichen wesens der individuellen persönlichkeit auf die *ψυχή* — sich den tod dachten als eine trennung der *ψυχή* vom *σῶμα*, sich den tod der *ψυχή* dachten als ein leibloses, nacktes leben im scheol, sich die auferstehung dachten als eine wiederumhüllung der *ψυχή* mit einem *σῶμα*. Dass aber dieses *σῶμα* des auferstandenen dasselbe *σῶμα* sein müsse, welches dem tode übergeben und begraben sei, folgt nicht. Dies wird vielmehr ausgeschlossen dadurch, dass die unsterblichkeit auf die *ψυχή* beschränkt, dass das *ἀναβιοῦν* als ein *μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα* gedacht wurde*). Wenn aber der leib des auferstandenen ein anderer ist, als der des gestorbenen, was für ein moment im beweise oder gegenbeweise der auferstehung Jesu und seiner wiedererscheinung konnte für sie der kreuzestote leichnam sein, dass sie, als die jünger mit der verkündigung der wiedererscheinung und auferstehung Jesu auftraten, durch eine untersuchung des grabes und eine etwaige auffindung des leichnams diese verkündigung als eine lüge nachzuweisen sich hätten bemühen sollen. Wie Paulus in Corinth denen, die wol auf grund der vorgetragenen lehre von einer auferstehung des fleisches**) die auferstehung überhaupt leugneten, antwortet: *ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν* (1. Cor. 15, 34) d. h. sie sind in unwissenheit über die allmacht Gottes, der, wie er dem nackten samenkern der pflanze einen leib geben kann, wie er will (v. 37. 38), so auch

*) Wärend man den früheren erdenleib nach alttestamentlicher anschauung wol zum staube zurückkehren ließ, von dem er genommen war.

**) Das wird aber nicht auf eine anschauung von der auferweckung desselben fleisches des früheren leibes zurückgehen, sondern auf die anschauung, dass das *ἕτερον σῶμα* des auferweckten eben ein fleischesleib sei, weil man sich ein *σῶμα* nur als ein *σῶμα σαρκός* glaubte denken zu können. Dagegen führt Paulus 1. Cor. 15, 35 in den gegenbeweis die anschauung ein von verschiedenen *σώματα*, verschieden durch ihre substantielle grundlage, von sarkischen und nicht sarkischen leibern, irdischen und himmlischen. Kein moment in dem ganzen beweise aber führt auf die annahme, dass in Corinth eine auferstehung desselben früheren fleischesleibes verkündet sei. Denn der ausdruck v. 53 und 54 *τὸ φθαρτὸν τοῦτο* geht auf den fleischesleib der bei der parusie noch lebenden, und da war kein anderer ausdruck möglich.

dem nackten πνεῦμα im scheol eine hülle anziehen kann, welche er will, statt der ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους nach ihrer auflösung eine οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς (2. Cor. 5, 1): so würden auch die jünger dem hohen rate geantwortet haben, wenn dieser den etwa vorgefundenen leichnam Jesu als gegenbeweis gegen seine auferstehung hätte vorzeigen wollen: πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ, ihr irret und kennt nicht die allmacht Gottes, die dem aus den toten und dem scheol heraufgeführten ein ἕτερον σῶμα gegeben hat.

Denn es ist unmöglich anzunehmen, dass in dem ursprünglichen bewusstsein der ersten jünger und gläubigen in Jerusalem zur zeit des Paulus der glaube an die auferstehung Jesu verknüpft gewesen sei mit der gewissheit, dass eben derselbe am kreuze getötete und begrabene leib zu neuem leben auferweckt sei und an der auferstehung Jesu teil genommen habe. Auch Petrus und die ersten jünger müssen den pharisaeischen glauben an das μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα geteilt haben, wenn auch vielleicht anzunehmen ist, dass sie nicht wie Paulus den auferstehungsleib als ein σῶμα πνευματικόν, sondern als einen vielleicht irgendwie verklärten fleischesleib gedacht haben.

Es liegt der unkritik nahe, gegen diese behauptung einen rückschluss zu wenden aus der erzählung vom stehlen des leichnams. Und wir haben keinen grund, die historische wirlichkeit dieser sage überhaupt zu leugnen. Dann setzt sie freilich voraus, dass im bewusstsein der juden, wie der christen die auferstehung Jesu mit der gewissheit verknüpft war, eben derselbe leib Jesu sei auferstanden oder hätte doch auferstehen müssen. Aber einmal ist gewiss, dass die überlieferung dieser sage der letzten überarbeitung des Matthäusevangelium und also einer späteren zeit angehört. Dann aber muss die kritik behaupten, dass die der sage zum grunde liegende anschauung nicht die des Petrus, des Jakobus, der ersten christen gewesen sei, wenigstens nicht zu der zeit, als Paulus in Jerusalem das erste mal bei ihnen war, und auch wol nicht, als er den ersten Corintherbrief schrieb. Denn wenn Petrus und Jakobus, als sie dem Paulus die ihnen gewordene wiedererscheinung Jesu überlieferten, als beweis der wirklichen auferstehung auch des verschwindens des leichnams erwähnt hätten — und das hätten sie doch müssen, wenn ihre gewissheit der auferstehung verknüpft gewesen wäre mit der gewissheit,

dass eben derselbe kreuzestote leichnam mit fleisch und bein ebenfalls zu neuem leben auferstanden sei — so hätte Paulus nicht eine lehre verkünden können, deren negative voraussetzung eben die nichtauferstehung von fleisch und blut, deren positive anschauung die bekleidung des πνεῦμα mit einem himmlischen, nichtsarkischen leibe ist. Man würde seine ganze lehre mit dem einfachen einwand umgestoßen haben: wenn doch Christus verkündet wird, dass sein πνεῦμα in der auferstehung sich mit eben demselben früheren fleischesleibe wieder geeint habe, wie sagst du denn, dass eine auferstehung des fleisches nicht sei? Wenn keine auferstehung des fleisches ist, so ist auch Christus nicht dem fleische nach auferstanden. Die lehre des apostels konnte sich innerhalb der ersten christlichen gemeinden nur bilden — zumal da Paulus sich in betreff der auferstehung Christi auf die übereinstimmung mit den älteren aposteln beruft — wenn in der anschauung auch der älteren apostel von der auferstehung und wiedererscheinung Christi für das μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα raum gelassen war, wenn auch die älteren apostel die anschauung teilten, dass, wenn etwa auch ein leib verklärter fleischlichkeit, so doch nicht derselbe fleischesleib des kreuzestoten zu neuem leben auferstanden und in neuem leben erschienen sei. Ja bei der entscheidenden bedeutung, welche die erscheinung und auferstehung Christi auch für Paulus hat — denn auch für ihn ist sie die ankerkette, an welcher sein ganzer glaube und sein ganzes evangelium liegt — bei dem heiligen ernste, mit welchem er die auferstehung Christi als eine sichere tatsache der gemeinsamen überlieferung aller apostel festzustellen sucht, muss man behaupten, dass, wenn bei dem beweise für die auferstehung Christi von dem leichnam bei den älteren aposteln die rede gewesen wäre, Paulus dies an der Corintherstelle nicht würde übergangen haben, muss man behaupten, dass, wenn die älteren apostel überhaupt die ihnen gewordene erscheinung Christi zugleich als eine erscheinung des getöteten leibes angeschaut hätten, und damit als eine sinnlich wirkliche im sinne eines objektiv wirklichen schauens auch des getöteten leibes, Paulus dies hätte, wie erfahren von ihnen, so auch berichten müssen, und wenn er es nur mit einem ὤφθη ἐν σαρκί angedeutet hätte. Dass dies alles nicht geschehen ist, muss als ein vollgültiger beweis betrachtet werden, dass der leichnam Jesu und sein fleischesleib auch in der vorstellung der älteren jünger von der auferstehung und erscheinung

Jesu gar keine rolle gespielt, dass diese sich eben die auferstehung und erscheinung Christi ganz unabhängig von dem leichname und dem wirklichen fleischesleibe Jesu gedacht haben*).

---

*) Wer überhaupt ein tieferes verständnis des paulinischen evangelium und seiner grundanschauungen hat, der wird leicht einsehen, dass die annahme, Paulus habe mit seinem eigenen und der älteren apostel christusschauen die vorstellung verbunden, dass sie in demselben den früheren, aus dem tode zu neuem leben auferweckten fleischesleib und leichnam Jesu geschaut hätten, das ganze evangelium des Paulus unmöglich macht. Denn die grundanschauung vom kreuzestode Christi, auf der das ganze evangelium des Paulus ruht, ist diese, dass in dem kreuzestode, welcher eben der tod des mit dem praeexistirenden *Χριστός* geeinten *Ἰησοῦς*, und damit der tod eines menschenleibes, eines *σῶμα σαρκός* und *σῶμα ἁμαρτίας* ist, prinzipiell und ein für allemal die *σάρξ* überhaupt und alles sarkische in den tod vernichtet ist. Aus dieser vorstellung wächst die ganze weltanschauung des paulinischen evangelium hervor. Sie setzt die vernichtung des sarkischen leibes Jesu durch den tod voraus. Wie hätte aber diese vorstellung bei Paulus auch nur entstehen können, wenn sein eignes und der älteren apostel schauen des auferstandenen Christus mit der vorstellung wäre begleitet gewesen, dass es das schauen auch des früheren, am kreuze getöteten, dann aber zu neuem leben auferweckten fleischesleibes Jesu gewesen sei? Das evangelium des Paulus konnte so nicht sich selbst, und konnte in seiner lehre wol der lehre der urapostel, aber nicht anerkannter tatsachen widersprechen. Das hätte es aber getan, wenn von den uraposteln die tatsache geglaubt und verkündet wurde, dass ein wesenselement des auferstandenen Messias auch sein am kreuze getöteter, begrabener und zum leben wieder auferweckter leib gewesen sei. Damit wäre für Paulus die *σάρξ* Jesu und prinzipiell die *σάρξ* überhaupt zu einem moment im unendlichen leben des Messias erhoben, und das paulinische evangelium, welches nun mit dem tode des Messias die prinzipielle vernichtung alles sarkischen als des nur endlichen verkündet, hätte dann — eine ganz andere gestalt gewinnen müssen.

Um hier noch ein einzelnes zu erwähnen, so hat Keim „die leibliche auferstehung Jesu aus dem grabe heraus", im sinne einer belebung des grabesleibes auch als vorstellung des Paulus behauptet (cf. d. geschichtl. Christus, 3. aufl. p. 182 anm. 2). Er stützt diese behauptung außer auf 1. Cor. 15, 4. 12. 20 wunderbarer weise auch auf Röm. 6, 4, da doch diese stelle ganz klar das gegenteil ausspricht. Von der anschauung aus, dass, was im kreuzestode an Christus real und prinzipiell geschehen sei, ideell und virtuell auch an den gläubigen sich vollziehen müsse, spricht Paulus v. 3 aus, dass die auf Christum Jesum getauften, auf seinen tod getauft, und also mittelst dieser taufe auf seinen tod mit ihm begraben sind, auf dass, wie Christus aus den toten mittelst der allmacht des vaters auferweckt ist, so auch sie in lebens neuheit wandeln sollen. Nun fährt er v. 5 fort: denn wenn (durch die taufe auf den tod als ein mit Christo begrabenwerden in den tod) wir eng verwachsen sind mit dem abbilde seines todes, so werden wir es aber auch sein mit dem abbilde seiner auferstehung d. h. wie mit der taufe auf den

Wenn aber dies, so verliert der negative beweis, den der herr pfarrer aus der erzählung vom verschwinden des leichnams für die objektive wirklichkeit der auferstehung Christi führt, mit allen daraus gezogenen consequenzen jede beweiskraft für die historische kritik und forschung, und diese hat immer noch das recht zu behaupten, dass das unanfechtbare zeugnis des Paulus nur die subjektive gewissheit des Paulus und des Petrus von einer objektiv

---

tod sich gleichsam eine ideelle abbildsform des todes Christi an unserm sein abgeprägt hat, so wird sich auch eine ideelle abbildsform seiner auferstehung an unserm sein abprägen, d. h. was tod und auferstehung real für Christus Jesus gewesen sind, das werden sie ideell und virtuell für uns gläubige sein. (Ueber diese bedeutung des wortes *ὁμοίωμα* cf. unten: Bedeutung des wortes *σάρξ*, abschn. 5.) Dies erläutert nun Paulus v. 6: wie im kreuzestode Christi, dem tode des mit ihm geeinten weibessohnes Jesus, der fleisches- und sündenleib Jesu real getötet ist (cf. Röm. 8, 3), so soll in der taufe auf den tod Christi ideell und virtuell ebenfalls der alte mensch, der fleisches- und sündenleib der gläubigen getötet und vernichtet sein; wie aber in der auferstehung Christi der alte leib der sünde, das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* (Röm 8, 3) verschwunden ist und einem neuen leibe, dem *σωμα πνευματικόν* gewichen, so soll auch in der ideellen auferstehung der gläubigen aus dem tauftode der alte leib der sünde ideell und virtuell verschwunden sein, wie er in der realen auferstehung auch einem neuen leibe, einem *σῶμα πνευματικόν*, weichen wird. Und er ist nach paulinischer anschauung ideell schon im diesseits verschwunden, insofern in dem gläubigen die substanz des alten *σῶμα*, die *σάρξ*, das prinzip der sünde, keine macht mehr hat, sondern das immanent gewordene *πνεῦμα* dem gläubigen die macht verleiht *θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος* (*τῆς σαρκός*) Röm. 8, 13. Fassen wir so den sinn der stelle klar auf, so ergibt sie, dass Paulus allerdings die vorstellung hat, der leib des kreuzestoten Jesus sei begraben worden, dass er aber zugleich die vorstellung hat, in diesem tode und begräbnis sei der kreuzestote leib vernichtet worden. Denn in dem *καταργηθῆναι τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τὸ σῶμα τῆς σαρκός*, real in Christo, ideell in den gläubigen, liegt der kern der ganzen beweisführung. Damit ist aber die vorstellung unverträglich, dass der kreuzestote leib aus dem grabe zu neuem leben sei auferweckt worden.

In allem diesem liegt der schlagende beweis, dass Paulus, wenn er Christus nach seinem kreuzestode freilich *ἐν σώματι* geschaut, doch dieses *σῶμα* nicht als das begrabene *σῶμα σαρκός* gedacht hat, hierin der schlagende beweis, dass Paulus auch das christusschauen des Petrus nicht als das schauen des begrabenen leichnams gedacht, hierin der beweis, dass Petrus so gut, wie Paulus, sich die wiedererscheinung und auferstehung Christi ganz unabhängig von dem im grabe liegenden leichname gedacht hat.

Je reiflicher man alle diese verhältnisse überdenkt, je unwiderstehlicher wird die kraft dieses negativen beweises aus dem evangelium des Paulus. Selbst positive gegenzeugnisse wie Luc. 24, 23; Act. 2, 31. 26 können nicht dagegen aufkommen, obwol sie gewiss alte zeugnisse aus der jerusalemischen gemeinde sind.

wirklichen erscheinung und auferstehung Christi, nicht aber die objektive wirklichkeit dieser tatsachen selbst verbürge, immer noch das recht zu behaupten, dass diese subjektive gewissheit doch nur die folge einer vision und einer aus der ganzen weltanschauung jener männer mit notwendigkeit sich ergebenden selbsttäuschung über diese vision gewesen sei.

Aber nun kommt des herrn pfarrer letzter grund des negativen beweises, der, dass diese subjektive gewissheit für Petrus wenigstens nicht die folge einer vision und einer selbsttäuschung darüber habe sein können. Denn wie war eine solche vision des am kreuze getöteten am dritten tage nach seinem tode und eine solche selbsttäuschung bei Petrus möglich? Und seinen triumph über die kritik schon ohne die schlacht genießend, ruft der herr pfarrer dem verf. zu: „Aber versuche nur Holsten den psychologischen prozess, der bei Paulus denkbar ist und für die vision verwendet werden kann, bei Petrus denkbar zu machen, resp. ihn mit einer vision *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* zusammenzureimen. Dazu soll ihm wohl der muth fehlen!“

Wenn nun der verf. diesen mut hätte, wenn er ihn schon gehabt hätte, ehe der herr pfarrer ahnen konnte, ob er ihn haben würde?

Aber wie konnte verf. alsdann diesen in den augen des herrn pfarrer so verkehrten weg der untersuchung einschlagen, wie mochte er „glauben über die christuserscheinung des Paulus endgültig entscheiden zu können, ehe über die christophanie des Petrus entschieden worden“?

Wer dem gange der kritik gefolgt ist, weiß, dass trotz aller resultate der evangelienforschung dennoch bis jetzt immer nur in den ächten paulinischen briefen der sichere, von allen anerkannte punkt gegeben ist, von welchem aus die kritik pseudohistorische anschauungen über die urchristlichen verhältnisse fortbewegen kann. Wenn verf. überhaupt sich hätte die aufgabe gestellt gehabt, die wirklichkeit oder unwirklichkeit der auferstehung Christi in folge seines geschautwerdens zu untersuchen, so hätte der ausgangspunkt für ihn immer nur die christophanie des Paulus sein können. Denn bei Paulus ist ein breiter weg und sicherer grund; bei Petrus ist der grund der geschichtlichen überlieferung so unsicher, dass man jeden augenblick zu versinken in gefahr ist, der weg so schmal, dass man auf der schneide eines messers muss gehen können.

Obwol der verf. deshalb die der kritik hier gestellte

aufgabe für noch verfrüht halten muss, bis das evangelium des Paulus tiefer und reiner erkannt, und vor allem von den gegnern der kritik anerkannt ist — denn nur dadurch kann die erkenntnis urapostolischer verhältnisse festigkeit und sicherheit gewinnen — so will er dennoch dem herrn pfarrer zeigen, dass die kritik mutlos weder ist, noch zu sein braucht. Freilich verzichtet verf. darauf, den herrn pfarrer zu überzeugen. Derselbe wird den resultaten der folgenden untersuchung eine menge wirklicher und möglicher möglichkeiten entgegensetzen können. Verf. bittet daher den herrn pfarrer, den folgenden versuch nur als eine darstellung des weges anzusehen, auf welchem er selber sich die christophanie des Petrus als eine vision psychologisch erklärt hatte.

Bei der großen schwierigkeit aber, in der darstellung dieses weges sichere resultate zu gewinnen, war der verf. gezwungen, oft weit auszuholen, besonders um die schwankende überlieferung in betreff des Petrus durch die sicheren ergebnisse aus dem evangelium des Paulus zu stützen.

Voraus aber setzt dabei der verf. die darstellung, welche er in der christusvision des Paulus von dem allgemeinen wesen der vision und den psychologischen bedingungen ihrer erzeugung gegeben hat. So viel dem verf. bekannt, ist gegen diesen teil jener untersuchung kein einwand erhoben worden.

Darnach kann auch die vision des Petrus nur das produkt aus zwei faktoren gewesen sein, aus der geistigen organisation des Petrus und aus der lage, in welcher diese organisation sich im augenblicke seines messiasschauens befand. Die erkenntnis dieser lage erfordert aber, als die alles entscheidende voraussetzung, die erkenntnis, welches bewusstsein Petrus beim kreuzestode Jesu von diesem tode gehabt habe, ob und wie derselbe diesen tod als eine notwendige tatsache, weil als ein notwendiges moment der messianischen wirksamkeit Jesu erwartend vorhergewusst habe, ob und wie derselbe von diesem tode als einer nicht-notwendigen tatsache, weil als einem nicht-notwendigen momente der messianischen wirksamkeit Jesu unerwartet betroffen worden sei.

Wenden wir uns zunächst zu diesem alles entscheidenden punkte.

Als kanon aber der beurteilung der anschauung des Petrus vom kreuzestode Jesu stellen wir die anschauung des Paulus von diesem tode vorauf.

Das evangelium des Paulus hat als letzte und einzige grundlage die tatsache des kreuzestodes Jesu als des kreuzestodes des verheißenen Messias. Der λόγος τοῦ σταυροῦ ist aber die entfaltung des begriffes der tatsache des σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ. In der weltanschauung des Paulus, der weltanschauung des jüdischen, des teleologischen theismus, in welcher Gott nur als der absolute, zwecksetzende wille offenbar ist, gilt die geschichtliche tatsache, weil sie unmittelbar an den absoluten willen Gottes geknüpft wird, nur als ausdruck des göttlichen willens. Nicht sowol die tatsache selbst, als der zweck der tatsache ist das wesentlich göttliche derselben. Dieser zweck ist das innere, geistige, pneumatische der tatsache, die in ihrer sichtbarkeit nur die erscheinung des pneumatischen, des göttlichen zweckes ist. In dieser anschauung birgt die sinnlich-sichtbare tatsache ein μυστήριον in sich, eben diesen zweck des göttlichen πνεῦμα. Das religiöse bewusstsein des jüdischen theisten verlangt deshalb die erhebung des bewusstseins über das sinnlich sichtbare der tatsache zu dem geheimnisse des göttlichen zweckes; es ist nur befriedigt, wenn ihm der göttliche zweck der tatsache offenbar geworden ist. Der zweck aber ist der tatsache immanent, und wird durch reflexion des denkenden geistes auf die tatsache begriffen. Jüdisch theistisch ausgedrückt wird das geheimnis der tatsache erkannt, wenn der objektive, der göttliche denkende geist dem subjektiven, dem menschlichen geiste das geheimnis des göttlichen zweckes enthüllt; anthropologisch ausgedrückt wird das geheimnis erkannt, wenn der subjektive denkende geist durch reflexion auf das wesen der tatsache in den kategorien des objektiven geistes den inneren göttlichen zweck erfasst, und damit die gnosis der tatsache gewinnt.

So ist das evangelium des Paulus die gnosis des σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ in den kategorien der alttestamentlichen weltanschauung. „Ist Gott wille und die welt zweck, so ist der kreuzestod des Messias notwendiger wille und zweck Gottes. Der zweck des kreuzestodes des Messias ist der zweck des todes überhaupt; er ist sold der sünde. Der Messias aber ist der sündlose. So ist sein tod sold der sünde anderer, des zum messianischen heil bestimmten volkes Gottes. Nun ist in der heilsoekonomie der tod des opfertiers stellvertretender tod für die sünde des sünders, damit dieser lebe. So ist der tod des Messias stellvertretendes sünd- oder schuldopfer für die sünde der sündigen,

damit diese in folge des opfers gerechtigkeit und leben empfangen. Aber diese gerechtigkeit in folge stellvertretenden opfers ist objektiv eine offenbarung der gnade, die um des opfers willen, welches der gerechtigkeit genüge tut, den an sich ungerechten und sündigen für einen gerechten ansieht, und um des opfers willen mit dem lohne der gerechtigkeit, dem leben, beschenkt. Und diese gerechtigkeit in folge stellvertretenden opfers ist subjektiv nicht eine in wirklichkeit, sondern im glauben besessene, im glauben an die allmacht dessen, der den, der in wirklichkeit ein sündiger ist, um des opfers willen aus seiner gnade zum gerechten macht.

So aber steht die gerechtigkeit aus dem opfer, aus gnaden für den glauben, entgegen der gerechtigkeit aus dem gesetz, aus dem lohn für eignes verdienst. So ist die tatsache des kreuzestodes die offenbarungstatsache eines neuen göttlichen heilswillens, der kreuzestod ist ein neuer bund. Und ist das messianische heil ein um willen des opfertodes Jesu Christi gespendetes geschenk an die gerecht gemachten (an sich sündigen) gläubigen von der gnade Gottes, so gehört es allen sündigen menschen, den juden, wie den heiden, wenn sie glauben" *).

In dieser anschauung nun des Paulus vom todesleiden und vom kreuzestode Jesu ist das leiden des todes der ausdruck des heilswillens Gottes, das eine und das absolut notwendige moment der heilsoekonomischen wirksamkeit des Messias, nicht nur die spitze, sondern der einzige inhalt der messianischen tätigkeit Jesu. Und diese anschauung ist gewonnen durch eine dogmatisch-religiöse reflexion auf das todesleiden Jesu als des verheißenen Messias.

Insofern aber aus dieser dogmatisch-religiösen reflexion auf den kreuzestod Christi und aus dieser anschauung vom kreuzestode *die umformung des alttestamentlichen heilsbewusstseins und heilsprinzipes* zu einem diesem entgegengesetzten *neuen heilsprinzipe* und *heilsbewusstsein* hervorgegangen ist: so hat nun auch die kritik an der eingetretenen oder mangelnden umformung des alttestamentlichen heilsprinzipes *einen kanon*, an welchem sie messen kann, in welchem sinne und welcher

*) cf. Des verf. inhalt und gedankengang des briefes an die Galater, abschnitt I.

bedeutung irgend einem urchristlichen bewusstsein das leiden und der tod Jesu offenbar gewesen ist, ob in jenem paulinischen oder nicht.

Suchen wir nun die anschauung des Petrus vom kreuzestode Jesu uns klar zu machen.

Wir wissen aus dem zeugnisse des Paulus (1. Cor. 15, 3), dass, als er *nach dem tode* Jesu von der anschauung der urapostel eine kunde erhielt, also doch zur zeit seines ersten besuches in Jerusalem, diese eine *im prinzipe* dem Paulus gleiche anschauung vom tode Jesu hatten, dass dieser „gestorben sei für unsere sünden nach den schriften". Hierin liegt unzweifelhaft, dass sie den tod im sinne eines stellvertretenden leidens als ein sühnopfer für die sünde begriffen, und diesen tod als von der schrift geweissagt und also im willen und heilswillen Gottes begründet anschauten.

Dennoch aber wissen wir ebenfalls aus dem zeugnisse des Paulus, dass seinen judenchristlichen gegnern die paulinische predigt vom *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρωμένος*, der paulinische *λόγος τοῦ σταυροῦ* ein *σκάνδαλον* war, ein ärgernis und widerspruch mit ihrem religiösen glauben*). Da aber dieses paulinische wort vom kreuze nur die einfache, wenn auch consequente entfaltung des in der tatsache des kreuzestodes Jesu offenbarten göttlichen zweckes innerhalb der kategorien des alttestamentlichen bewusstseins ist, in welchem auch die gegner des paulinischen evangelium lebten: so muss den judenchristen, denen das paulinische wort vom kreuze ein *σκάνδαλον* war, die *consequenz des prinzipes* des paulinischen evangelium, die *consequenz* der gnosis des kreuzestodes gefehlt haben, so muss ihnen der kreuzestod nicht als der heilszweck Gottes und als neues heilsprinzip, nicht als ein notwendiges und das allein wesenhafte moment in der heilsoekonomischen wirksamkeit des Messias offenbar und klar gewesen sein.

Nun kann aber die kritik als begründete gewissheit annehmen, dass die anschauungen der galatischen irrlehrer mit denen der urapostel im engsten zusammenhange gestanden haben, annehmen, dass in dem *ἕτερον εὐαγγέλιον*

---

*) cf. Gal. 5, 11 und die erläuterung dieser stelle unten: Inhalt u. gedankengang des Galaterbriefes, excurs I, b.

(Gal. 1, 6), welches die irrlehrer den Galatern verkündet hatten, das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς des Petrus gemeint sei (Gal. 2, 7), annehmen, dass auch dem Petrus und den übrigen uraposteln der paulinische λόγος τοῦ σταυροῦ ein σκάνδαλον, wenigstens, dass ihnen die paulinische consequenz desselben ein σκάνδαλον war. Dann aber kann auch weder dem Petrus noch seinen übrigen mitaposteln der kreuzestod Jesu als der wesenhafte heilszweck Gottes, als der notwendige ausdruck seines heilsoekonomischen willens und als das einzig notwendige moment der messianischen wirksamkeit offenbar gewesen sein.

Dies bestätigt nun für Petrus die antiochenische rede des Paulus wider ihn (Gal. 2, 14 sq.). Bei der entscheidenden bedeutung dieser rede für die folgende untersuchung und bei der dunkelheit*) ihrer gedanken und ihres gedankenganges müssen wir den ganzen inhalt derselben hier aufnehmen.

Anknüpfend an die tatsächlich bewiesene inconsequenz des Petrus, dass er anfangs heidnisch gelebt und damit das leben nach dem gesetze des judentums für religiös gleichgültig erklärt, dann aber wieder nach dem gesetze des judentums gelebt, und damit den judaismus für prinzipiell und also auch für die heiden notwendig erklärt hatte, beginnt Paulus die deduktion des hierin liegenden abfalles des Petrus von der „wahrheit des evangelium" und dem prinzipe des christentums mit der aufstellung der tatsache, dass sie, obwol von natur juden und nicht aus den heiden sündige, dennoch an Christum Jesum gläubig geworden seien. In dieser tatsache liege das zugeständnis, dass nicht gerechtfertigt werde der mensch aus den werken des gesetzes, aus dem heilsprinzipe des judentums, falls dies nicht etwa geschähe mittelst des glaubens an Jesum Christum. Damit sei aber consequent zugestanden, dass das judentum prinzipiell ungenügend sei zur gerechtwerdung, dass nur der glaube das mittel sei der gerechtwerdung. Wenn aber nur der glaube an Christum und nicht das heilsprinzip des judentums, die gesetzeswerke, das mittel (διά) der gerechtwerdung, so sei auch nur der glaube das prinzip (ἐκ) der gerechtwerdung. Dies liege als die not-

*) Diese dunkelheit aber hat nur den grund, dass wir auch hier, wie sonst häufiger beim Paulus, ein gedankenprodukt ohne seinen prozess vor uns haben, dass wir also, um das produkt zu verstehen, den prozess herstellen und die weggelassenen mittelglieder aus dem evangelium des Paulus ergänzen müssen.

wendige logische consequenz eingeschlossen in der tatsache, dass sie als juden an Christum gläubig geworden seien. Wenn nun aber, wärend sie also allein in Christo und nicht im gesetz, im judentum, ihre gerechtwerdung erstrebten, die tatsache eintrete, dass auch sie wirklich als sünder erfunden worden seien, so scheine nun die consequenz sich zu ergeben, dass Christus ein förderer der sündigkeit werde, weil er ja das judentum und das gesetzesleben aufgehoben habe, in dessen befolgung die juden im gegensatz zu den sündigen heiden bis dahin die möglichkeit gehabt, von einem sündigen leben frei zu bleiben, scheine die consequenz sich zu ergeben, dass Christus durch aufhebung des gesetzes gleichsam die freiheit zu sündigen proklamire. Aber wenn Petrus aus jener tatsache diese consequenz ziehe, als die notwendig eintretende, und wenn er, damit sie nicht eintrete, wieder die forderung des lebens nach dem gesetze des judentums aufstelle, so sei diese consequenz doch mit abscheu zurückzuweisen. Denn einmal dadurch, dass er das gesetz des judentums, das er doch vorher als ein ungenügendes zur gerechtwerdung aufgelöst habe, nun zur befreiung von der sündigkeit und zur gerechtwerdung wieder aufbaue, bewirke er so wenig diese erstrebte nichtsündigkeit und gerechtwerdung, dass vielmehr dadurch als einen gesetzesübertreter (einen gegen ein positives gebot mit bewusstsein sünder) nur er sich selbst ins licht stelle, (da ja das gesetz eben nur die erkenntnis der sünde, nicht aber die kraft nicht zu sündigen gebe, wärend Christus die kraft zu einem leben im göttlichen, *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, verleihe). Es trete nämlich in Christo mit der aufhebung des judentums und seines gesetzes ein ganz anderes verhältnis ein. Denn er (Paulus, als repräsentant des christusgläubigen, der das gesetz und das judentum aufgehoben habe) er sei mittelst des gesetzes, das (auf die sünde den tod setzend) mit Christo auch ihn zu tode gebracht, dem gesetze abgestorben, um nun (nicht der sünde zu leben, so dass Christus bei aufhebung des gesetzes als ein förderer der sündigkeit erscheinen könne) sondern Gott zu leben (so dass Christus trotz aufhebung des gesetzes als förderer eines gerechten, heiligen lebens sich erweise). Er sei mit Christus gekreuzigt worden, so dass nun nicht mehr er (der sündige mensch), sondern in ihm Christus lebe (und damit das *πνεῦμα Χριστοῦ*, die kraft zu einem sündenfreien leben). Freilich lebe er jetzt, wärend des gegenwärtigen aeon, noch im fleische und trage also noch in sich

den urgrund der sünde. Wenn er aber im fleische lebe, so suche er nun nicht durch wiederherstellung des judentums und des gesetzes einem aus dem fleische stammenden sündigen leben zu entgehen, was ja doch unmöglich sei bei dem wesen des gesetzes, sondern er lebe im glauben an den sohn Gottes, der ihn geliebt und sich selber für ihn dahingegeben (damit aber auch die freudige zuversicht gewährt, dass er in dem stellvertretenden sühnopfertode des gottessohnes über jede etwa in sein leben tretende sünde ein für allemal gerechtfertigt sei, wärend Petrus mit dem wiederaufbau des gesetzes und seiner gerechtigkeit auch immer das bewusstsein der sünde und das angstgefühl der sündenschuld und -strafe wiedererzeuge). Denn er vernichte nicht die gnade Gottes (die in Christo und dem kreuzestode Christi als das neue prinzip der gerechtwerdung sich offenbart habe). Dies sei aber die consequenz des tuns des Petrus. Denn wenn er mit dem festhalten des judentums und der gesetzeswerke auch immer noch das heilsprinzip des judentums, die gerechtigkeit des gesetzes, festhalte, so sei Christus umsonst gestorben.

Wenn wir nun doch diese bedeutungsvolle rede wider den Petrus als eine widerlegung nicht nur des einzelnen tuns desselben in Antiochien, sondern auch seiner religiösen grundanschauungen, aus denen sein tun floss, auffassen müssen, so geht aus ihr hervor, dass Petrus den glauben an Christus nur als das mittel zur gerechtigkeit aus den werken des gesetzes auffasste (v. 16), dass er also an dem heilsprinzipe des gesetzes festhielt, dass er deshalb das gesetz wieder aufgebaut hatte (v. 18), dass er, der nur eine gerechtigkeit aus dem gesetze kannte (v. 20), die gnade Gottes vernichtet und in dem tode Christi nur eine überflüssige luxustat Gottes gesehen hatte (v. 21). Wir haben allen grund, auf dieses wort, mit welchem Paulus seine widerlegung des Petrus gewichtvoll schließt, den höchsten nachdruck zu legen. In ihm ist der härteste, aber auch praegnanteste ausdruck für das gegeben, was der abfall des Petrus von der wahrheit des evangelium als widerchristliche und irreligiöse consequenz in sich schloss. Dem Paulus war der kreuzestod Christi der göttliche heilswille selbst und der einzig notwendige akt des messianischen heilswerkes; dem Petrus war er ein zwecklos eingetretener akt im leben des Messias und ein überflüssiges beiwerk innerhalb der messianischen wirksamkeit — zu diesem ungeheuren abstande des gegensatzes im mittel-

punkte des religiösen bewusstseins gingen in ihren consequenzen die anschauungen beider apostel auseinander. Und wenn wir nun auch alle ursache haben anzunehmen, dass dem bewusstsein des Petrus diese consequenz seines tuns und seiner anschauungen, die in dem *δωρεὰν ἀπέθανεν* gegeben ist, nicht offenbar war, dass vielmehr erst die consequente dialektik des Paulus ihm diese consequenz enthüllte und klarheit über sich selbst gab, so bleibt doch immer gewiss, dass die grundanschauung des Petrus an sich diese consequenz in sich schloss, welche das scharfe und überlegene denken des Paulus ihm hier zieht.

Wenn wir deshalb anerkennen müssen, dass in dem religiösen bewusstsein des Petrus jene umformung des alttestamentlichen heilsbewusstseins zu einem neuen heilsprinzipe nicht eingetreten war, so müssen wir auch zugestehen, dass dem Petrus der kreuzestod Jesu nicht als der heilswille und heilszweck Gottes und als das eine notwendige moment des messianischen heilswerkes offenbar gewesen sei.

So steht die kritik denn hier vor einem widerspruche im bewusstsein des Petrus. Wenn sie auf grund des zeugnisses des Paulus 1. Cor. 15, 3 anerkennen musste, dass derselbe den tod Jesu im sinne eines stellvertretenden leidens und als ein sühnopfer für die sünde, zugleich aber auch als von der schrift vorherverkündet und also im willen Gottes begründet und als notwendig anschaute: so fordert das zeugnis desselben Paulus Gal. 2, 14 das zugeständnis, dass derselbe wenigstens in den consequenzen seines tuns und seiner verkündigung den kreuzestod Jesu nicht als den heilswillen Gottes und nicht als das notwendige moment des messianischen heilswerkes in der verwirklichung der göttlichen heilsoekonomie erkannt hatte. Und da wir keinen grund haben an der sicherheit und wahrheit eines der paulinischen zeugnisse zu zweifeln, so müssen wir zunächst das dasein dieses widerspruches in dem religiösen bewusstsein des Petrus anerkennen.

Suchen wir aber uns über diesen widerspruch im bewusstsein des Petrus weiter aufzuklären, so tritt uns von den schriften, welche das recht haben, als sichere zeugnisse der anschauungen der urapostel zu gelten, zunächst die apokalypse entgegen.

Die anschauung des Johannes vom tode Jesu schließt sich zunächst an das bild Jesu als des *ἀρνίον ἐσφαγμένον*. In diesem bilde (cf. 5, 6. 9. 10) ist der tod des Messias ein stellvertretender sühnopfertod im sinne von Jesaja 43,

3. 4, den er in seiner liebe zu den menschen (1, 5) als erlösungspreis bezahlt hat für die sünde und sündenstrafe von menschen aus allen stämmen und zungen, völkern und nationen. Wie der Messias sie in seinem blute rein gewaschen hat von ihren sünden (1, 5), so haben auch sie in dem blute des lammes ihr gewand gewaschen und rein gemacht (7, 14. 15). Und nun frei von der sündenstrafe und rein von der sünde, sind sie heilige priesterkönige, die vor dem throne Gottes priesterdienste leisten tag und nacht in seinem tempel.

Diese anschauungen des Johannes stimmen ganz mit dem, was Paulus von Petrus überliefert hat (1. Cor. 15, 3). Sie sind nur weitere erläuterungen auf dem grunde desselben prinzips. Und sie bewegen sich anscheinend ebenfalls ganz innerhalb des prinzips des paulinischen evangelium (1. Cor. 15, 11). Wir sehen daraus klar, wie dieses prinzip des paulinischen evangelium durchaus in innerjüdischen vorstellungen und in der weltanschauung des alten testamentes wurzelte, und wie in bezug auf die bedeutung des todes des Messias das judenchristliche evangelium der urapostel und das heidenchristliche des Paulus aus dem gemeinsamen boden des judentums mit einer und derselben wurzel emporwuchsen.

Sehen wir nun aber genauer, so erblicken wir sofort in dieser einheit den unterschied auch zwischen Johannes und Paulus. Eigentümlich ist hier die stelle 14, 3—5. Wenn für die 144,000 von der erde Gott und dem lamme als erstlinge erkauften anscheinend allein, oder aber doch immer neben dem blute des lammes der subjektive, absolute sittliche wert dieser erstlinge geltend gemacht wird, so ist auf einem schlage mit dem heilsprinzipe des paulinischen evangelium gebrochen. Auf dasselbe resultat führt die stelle 12, 11. Wenn hier als die mittel, durch welche die gläubigen den satan besiegt haben, nicht allein das objektive, das blut des lammes, sondern auch das subjektive, der wert ihres zeugnisses und die aufopferung ihres lebens in dem bis zum tode treuen festhalten an dem zeugnisse, dass Jesus der Messias sei, angegeben wird (6, 9. 11), so stehen auch hier die entgegengesetzten prinzipien paulinischer und jüdischer gerechtigkeit neben einander und unvermittelt neben einander. Und so sehen wir überhaupt noch im bewusstsein des apokalyptikers das jüdische heilsprinzip in ungeschwächter kraft fortleben. Durch die ganze schrift hindurch (9, 20. 21), besonders aber in den 7 send-

schreiben wird in ächt jüdischem sinne aller nachdruck gelegt auf die μετάνοια und die ἔργα. Und wenn die ἔργα auch andere sind, als die des mosaischen gesetzes, die ἀγάπη, πίστις, διακονία, ὑπομονή, die liebe, die in barmherziger hülfsleistung, der glaube, der in dem νικᾶν, in dem bis zum tode standhaften ausharren an dem bekenntnisse Jesu Christi sich offenbart (2, 13. 3, 8 sqq. 14, 2), so ist doch in der unterordnung der ἀγάπη und πίστις in ihrem mehr jüdischen sinne unter die ἔργα durchaus das jüdische heilsprinzip festgehalten (cf. besonders auch 22, 12 sqq.). Wenigstens sehen wir hier, wie ein jüdisches bewusstsein selbst da, wo es anscheinend bis aufs wort mit Paulus übereinstimmt, doch sich zurückgestoßen fühlen musste von der im begriffe der paulinischen gerechtigkeit gesetzten gleichgültigkeit des gerechten Gottes gegen den subjektiven, sittlichen wert der gerechtfertigten und berufenen, wie ein jüdisches bewusstsein sich gedrängt fühlen musste, neben dem objektiven dieses subjektive moment festzuhalten.

Mit dieser abschwächung oder aufgebung des heilsprinzipes des paulinischen evangelium wird aber allerdings die nur in diesem prinzipe gesetzte göttliche notwendigkeit des todes Jesu wieder schwankend. Und da sonst in der apokalypse jede weitere andeutung über diesen punkt fehlt, so lässt sich selbst aus den stellen 1, 5; 5, 9. 10 nicht mit bestimmtheit schließen, ob und inwieweit Johannes den tod Jesu als das notwendige moment im heilswillen Gottes und als das notwendige moment der heilsoekonomischen wirksamkeit des Messias gewusst habe.

Dazu kommt aber, dass, wenn Jesus als ὁ μάρτυς ὁ πιστός gedacht wird (1, 5. 3, 14), ein anderer kreis von vorstellungen um den tod Jesu sich zieht. Wird nämlich Jesus ὁ μάρτυς genannt, so ist er als Jehovahs prophet gedacht, der den völkern von ihm gezeugt hat und zeugen soll. Wird er ὁ πιστός genannt, so ergibt sich namentlich aus vergleichung von 2, 13 mit 2, 10. 26 u. a. st., dass er als der prophet gedacht wird, der im kampfe mit der sünde und dem unglauben der welt bis zum tode treu an seinem göttlichen zeugnisworte festgehalten hat. In diesem sinne ist er der sieger (5, 5), der in sittlichem kampfe mit der welt der sünde und des unglaubens in feigheit und untreue nicht unterlegen ist (21, 7. 8), sondern treu bis zum tode mit seinem tode siegreich die wahrheit seines prophetischen zeugnisses besiegelt, und durch den sittlichen

wert eines solchen todes sich jehovahwürde und -herrlichkeit verdient hat. (3, 21. 5, 9. 12 u. sonst.)

Von hier aus eröffnet sich eine ganz neue aussicht auf die bedeutung des todes Jesu im bewusstsein des Johannes. Ist Jesus den tod des märtyrer-propheten gestorben und hat er sich mit einem solchen tode die jehovahwürde verdient, so ist der tod nicht ein ausdruck des göttlichen heilswillens und nicht das notwendige moment des heilswerkes des Messias-heiland in der verwirklichung eines neuen heilsprinzipes, sondern er ist als die freie, sittliche tat Jesu ein begleitender umstand der heilsverkündigung des Messias-phropheten in vorbereitung auf den eintritt des messianischen reiches. Freilich ist der tod Jesu immer wol ein notwendig begleitender umstand dieser wirksamkeit des Messias-propheten. Aber er ist es nur nach dem gesetz: Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die propheten (Matth. 23, 37), und nach dem gesetz: denn also haben sie verfolgt die propheten, die vor euch gewesen sind (Matth. 5, 12), d. h. der tod Jesu unter eine religiöse, jüdisch-theistische weltanschauung gestellt, ist zwar, wie alles irdische geschehen, ein ausdruck des göttlichen willens, aber nicht das eine moment des besonderen heilswillens Gottes, sondern nur ein moment des allgemeinen schicksalswillens Gottes, der mit dem prophetischen zeugnisse im dienste des göttlichen willens wegen des widerstandes der einmal ungläubigen welt als ein weltgeschichtliches gesetz leiden und selbst den tod verknüpft und vorherbestimmt hat. Und diese anschauung vom tode Jesu ist das resultat nicht einer dogmatisch-religiösen, sondern einer historisch-religiösen reflexion auf die tatsache nicht des kreuzestodes, sondern des todesleidens Jesu als eines momentes in der reihe seiner vielen leiden. (Matth. 16, 21.)

So blicken wir auch hier bei Johannes in eine eigentümliche bewusstseinsform. Wie Petrus hat er die dogmatisch-religiöse, die heilsoekonomische anschauung vom kreuzestode. Aber dennoch, wie Petrus, hält er fest an dem jüdischen heilsbewusstsein und heilsprinzipe der μετάνοια und der ἔργα und bringt selbst die πίστις und ἀγάπη unter den begriff der ἔργα. Und so sehen wir auch hier, wie bei Petrus, in den widerspruch zweier anschauungen hinein, weil auch hier, wie bei Petrus, die heilsoekonomische anschauung des kreuzestodes ihre consequenzen

nicht hat entfalten und zur geltung bringen können. Dazu aber nun tritt neben die dogmatisch-religiöse anschauung des kreuzestodes eine andere, die historisch-religiöse, von einem andern standpunkt der betrachtung aus eine andere und widersprechende vorstellung erzeugend. Und auch dieser widerspruch besteht unvermittelt neben einander in demselben bewusstsein.

Ein höchst eigentümliches bild von der anschauung des judenchristlichen bewusstseins nach dem tode Jesu in betreff des kreuzestodes gewährt uns nun aber noch der erste teil der Apostelgeschichte*). Wir finden hier keine spur einer heilsoekonomischen bedeutung dieses todes. Nie kommt es zu dem paulinischen: *θεὸς τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν* (Röm. 8, 32), nie zu einem: *ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ* (Gal. 2, 20.) Nicht der tod, nur die auferstehung ist der göttliche wille; der tod ist die tat der menschen, nur die auferstehung die tat Gottes. Nicht der tod, nur die auferstehung ist der mittelpunkt der apostolischen und petrinischen verkündigung. Nie wird der kreuzestod als ein neues heilsprinzip dargestellt, nie der tod zur *δικαιοσύνη* und *ζωή*, zur *χάρις* und *πίστις* in beziehung gesetzt, nie der erlass der sünden vom kreuzestode Jesu und vom glauben an einen sühnopfertod, sondern nur von der *μετάνοια* und dem *βάπτισμα ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, nur von dem allgemeinen glauben an die messianität Jesu abhängig gemacht. So sehen wir den kreuzestod Jesu auch in gar keine beziehung gesetzt zu dem heilswerke der erlösung; er ist für diese völlig gleichgültig. Wir sehen aber auch den grund dafür. Denn wenn der tod geflissentlich als die tat der menschen, des jüdischen volkes und seiner oberen, der heiden dargestellt wird, so ist er eben nur als eine historische tatsache im leben Jesu angeschaut und es fehlt die dogmatisch-religiöse reflexion auf die tatsache des todes. Immer wird nun allerdings der kreuzestod als der vorherbestimmte und durch den mund aller propheten vorherverkündete (*κατὰ τὰς γραφάς* 1. Cor. 15, 3) gotteswille begriffen. Aber diese anschauung steht mit der ersten in engem zusammenhange. Denn sie ist nur der ausdruck einer

---

*) cf. Act. 1, 22. 2, 22 sq. 3, 12 sq. 18. 19. 26. 4, 8 sq. 24 sq. 27. 28. 33. 5, 29. 31 (cf. 8, 22. Luc. 24, 4. 7) 7, 52. 8, 31 (wo grade die entscheidenden worte aus Jesaja 53 fehlen). 10, 34 sq. 39. 43. 11, 18.

rein historischen auffassung der tatsache in einem jüdisch-theistischen bewusstsein, welches dieselbe unmittelbar an den göttlichen willen knüpfen muss. Und so wird denn auch hier der tod unter den allgemeinen begriff des leidens überhaupt gebracht (cf. 3, 18 c. 2, 23. 4, 28), des *δεῖ παθεῖν τὸν Χριστόν* und als **ein** moment, als das letzte in der reihe der vielen (Matth. 16, 21) leiden des Messias angeschaut. Hierin stimmt die Apostelgeschichte mit der historisch-religiösen anschauung der Apokalypse zusammen und wir können deshalb auch die *ὡρισμένη βουλὴ καὶ πρόγνωσις τοῦ θεοῦ* der Apostelgeschichte (2, 23) nicht vom dem heilswillen, sondern nur von dem schicksalswillen Gottes verstehen, und können diese auffassung des todes Jesu nicht aus einer dogmatisch-religiösen, sondern nur einer historisch-religiösen reflexion auf die tatsache des leidenden Messias überhaupt herleiten.

Zwar haben wir nun kein recht, in dieser darstellung der Apostelgeschichte und besonders in diesen reden des Petrus den unmittelbaren und historisch sicheren ausdruck des religiösen bewusstseins der urapostel und des Petrus zu sehen. Aber auf jeden fall reichen diese zeugnisse hoch in die urchristliche zeit hinauf und geben uns ein bild von dem religiösen bewusstsein der jerusalemitischen gemeinde, wie es sich doch immer unter dem wesentlichen einflusse der urapostel gebildet hatte. Und die übereinstimmung dieses bildes mit dem, welches aus den zeugnissen des Paulus und der Apokalypse uns entgegengetreten ist, berechtigt doch zu dem schlusse, dass wir in jenen reden nichts von den worten, aber etwas vom geiste des Petrus und der urapostel haben. Nun finden wir aber in jenen reden keine spur einer umformung des jüdischen heilsprinzipes und heilsbewusstseins. Denn mit dem glauben an die messianität Jesu und mit der taufe auf seinen namen haben wir nur jene charakteristische anschauung des Petrus: *ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Gal. 2, 16), und mit der *μετάνοια* haben wir nur jene charakteristische anschauung des Johannes, des apokalyptikers: *μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον* (Apoc. 2, 5); in beiden aber, sowol in der gerechtwerdung aus werken des gesetzes mittelst des glaubens an Jesus als den Messias, als auch in der buße und den rechtschaffenen werken haben wir keine umformung des gesetzlichen heilsprinzipes. **Vielmehr die für das paulinische evangelium absolut entscheidende und**

notwendige heilstatsache des kreuzestodes ist für diese petrinischen reden und das in ihnen ausgesprochene heilsbewusstsein und heilsprinzip vollkommen gleichgültig und überflüssig. Es ist das eine gewiss merkwürdige übereinstimmung mit dem von Paulus in Antiochien gegen den Petrus erhobenen vorwurf: *ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.* Und wir müssen deshalb auch hier zugestehen, dass in dem geiste der urapostel der kreuzestod nicht im sinne des Paulus als der heilswille Gottes und als das eine notwendige moment des messianischen heilswerkes in der verwirklichung eines neuen heilsprinzipes kann offenbar gewesen sein.

Bleiben wir hier nun einen augenblick stehen. Wir haben in der zeit der urapostel und des Paulus bald nach dem kreuzestode Jesu eine zweifache anschauung von diesem tode gefunden, die eine ausdruck einer dogmatisch-religiösen, die andere ausdruck einer historisch-religiösen reflexion auf die tatsache des kreuzestodes. In der einen ist der kreuzestod ausdruck des besonderen göttlichen heilswillens, in der andern ist er ausdruck des allgemeinen göttlichen schicksalswillens; in der einen die heilstat Gottes und des Messias-heiland selbst und der höchste ausdruck göttlicher gnade und liebe zu den menschen, in der andern die sündentat der menschen, des volkes, der hohenpriester, der heidnischen obrigkeit und der höchste ausdruck menschlichen unglaubens und menschlicher verstocktheit gegen Gott; in der einen die offenbarung eines neuen, des wahren heilsprinzipes, auf welches hin die ganze heilsoekonomische entwickelung der religiösen geschichte der menschheit angelegt ist, in der andern nur die verwirklichung eines allgemeinen weltgeschichtlichen gesetzes, das überall und von jeher in der religiösen geschichte gegolten hat; in der einen der wesenhafte zweck der erdensendung des Messias-heiland, in der andern ein begleitender umstand des erdenlebens des Messias-propheten; in der einen der einzig absolut notwendige akt der heilswirksamkeit des Messias-heiland, in der andern, als eine für das heilswerk selbst absolut gleichgültige tatsache, nur das letzte glied in der reihe der leiden des Messias-propheten; in der einen ist der kreuzestod die substanz, in der andern ist derselbe ein accidens des messianischen heilswerkes.

Beide anschauungen schließen sich gegenseitig aus, sobald die dogmatisch-religiöse, die heilsoekonomische anschauung des kreuzestodes die vollen consequenzen ihres

prinzipes gezogen hat. Und deshalb ist in der entwickelung des christlichen bewusstsein die historisch-religiöse als der nicht entsprechende ausdruck des christlichen prinzipes verschwunden vor der dogmatisch-religiösen. Aber in der apostolischen zeit findet sich nur die eine, die dogmatisch-religiöse, in dem aus consequenter reflexion auf die tatsache des kreuzestodes gebildeten bewusstsein des Paulus, finden sich aber beide neben einander in dem bewusstsein der urapostel. Denn nach dem zeugnisse der Apokalypse hatte Johannes beide anschauungen; nach dem zeugnisse des Paulus verbunden mit dem der Apostelgeschichte dürfen wir schließen, dass auch Petrus beide teilte. Sie lebten aber beide neben einander im bewusstsein der urapostel deshalb, weil die eine, die dogmatisch-religiöse, ihre consequenzen in dem religiösen bewusstsein des Johannes und des Petrus nicht entwickelt, und ihr jüdisches heilsbewusstsein nicht umgeformt hatte, weil sie also nur äußerlich und mechanisch in dem bewusstsein der urapostel lebte.

Fragen wir aber, wie diese beiden in ihren consequenzen sich ausschließenden anschauungen in demselben bewusstsein der urapostel entstehen konnten: so müssen wir zunächst einräumen, dass eine einheitliche anschauung über den kreuzestod den uraposteln von Jesus selbst nicht kann mitgeteilt sein, oder wenn dies, dass zwar zwingende motive für die urapostel eintraten, auch neben der überlieferten die andere anzunehmen, dass sie aber durch vermeidung und abschwächung der consequenzen sich und anderen den widerspruch beider anschauungen verhüllten*). Dann aber müssen wir zugestehen, dass beide anschauungen nach einander in das bewusstsein der urapostel müssen getreten sein und zwar so, dass die spätere nicht im stande war, die frühere zu verdrängen. Diese später eintretende kann aber nur die dogmatisch-religiöse gewesen sein. Denn sie ist der wahrhafte ausdruck des christlichen bewusstseins, sie verdrängt deshalb namentlich seit dem auftreten des Paulus die historisch-religiöse, wenn auch allmälig, so doch völlig. Und wir dürfen so schließen. Erklärlich ist, wie sich mit dem wirklich eingetretenen tode Jesu die heilsoekonomische anschauung desselben in dem judenchristlichen bewusstsein der urapostel bilden musste neben

---

*) Dass dieser widerspruch in dem bewusstsein der urapostel auf einen widerspruch im leben (und im bewusstsein?) Jesu zurückgeht, werden wir erst unten sehen können.

der historisch-religiösen. Denn nur durch die heilsoekonomische anschauung konnte das ärgernis und das rätsel des kreuzestodes einem jüdisch-theistischen bewusstsein wahrhaft gelöst werden. Die frage nämlich: warum doch der kreuzestod des Messias? konnte nicht durch den hinweis auf einen zulassenden negativen schicksalswillen, sondern nur durch den hinweis auf einen beabsichtigten positiven heilswillen Gottes beantwortet werden. Unerklärlich aber bliebe, wie neben und nach dieser heilsoekonomischen anschauung die historisch-religiöse sich hätte erzeugen und geltend machen können — weshalb auch weder Paulus noch das auf dem grunde paulinischer ideen geformte evangelium des Johannes diese anschauung haben. Und so dürfen wir mit recht behaupten, dass die historisch-religiöse anschauung vom todesleiden Jesu die ursprüngliche und frühere im bewusstsein der urapostel gewesen sei, die heilsoekonomische aber vom kreuzestode Jesu sich erst gebildet und entwickelt habe, als mit dem wirklich eingetretenen tode Jesu und namentlich dem prinzip des paulinischen evangelium gegenüber für die urapostel sich die notwendigkeit ergab, den tod des Messias als ausdruck des positiven göttlichen heilswillens und als moment des messianischen heilswerkes selbst zu begreifen. Auf diese weise erklärt es sich, wie beide anschauungen im bewusstsein der urapostel unvermittelt neben einander bestehen konnten, wie die dogmatisch-religiöse nicht im stande war, die historisch-religiöse, die ihren letzten grund in den tatsachen des ganzen geschichtlichen lebens Jesu hatte, des *ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ*, aus dem bewusstsein derer zu verdrängen, oder auch nur das bewusstsein derer wesentlich umzuformen, welche eben eine unmittelbare anschauung der tatsachen des ganzen lebens Jesu gehabt, und die erinnerung daran bewahrt hatten.

Und auf diese weise erklärt sich und löst sich auch der widerspruch, den wir eben p. 142 im bewusstsein des Petrus nach dem zeugnisse des Paulus anerkennen mussten. Die dogmatisch-religiöse anschauung des Petrus vom kreuzestode Jesu als geschehen für die sünde nach den heiligen schriften (1. Cor. 15, 3) war eine den ursprünglichen, aus unmittelbarer anschauung der tatsachen des lebens Jesu gebildeten messianischen vorstellungen desselben fremde, und erzeugte sich in seinem geiste erst, als die wirklichkeit der seinen ursprünglichen messianischen erwartungen fremden tatsache des kreuzestodes (Matth. 26, 31 sq.) ihn

zwang, dieselbe aus den jüdischen voraussetzungen eines stellvertretenden leidens und aus der notwendigkeit einer schon in den heiligen schriften enthaltenen vorausverkündigung dieser tatsache sich zu deuten. Wie aber jene tatsache eine seinen messianischen anschauungen vor dem tode Jesu fremde und widersprechende gewesen war, so blieb auch diese deutung eine den messianischen anschauungen des Petrus nach dem tode fremde und äußerliche, ohne die macht, ihre logischen consequenzen gegen die aus dem leben Jesu hervorgegangenen tatsächlichen anschauungen geltend zu machen, und dieselben zu einer neuen weltanschauung umzubilden. Diese macht äußerte jene dogmatisch-religiöse deutung des kreuzestodes Christi erst in dem mit unendlicher energie des denkens ausgerüsteten, durch keine weder unmittelbare, noch anfangs mittelbare (Gal. 1, 17) erinnerung an die tatsachen des lebens Jesu eingenommenen geiste des Paulus. Dagegen blieb das evangelium des Petrus ein ungelöster widerspruch zweier nur äußerlich und unvermittelt aber freilich auch ohne ihre consequenzen neben einander bestehender, einander widersprechender momente: der kreuzestod war ihm ein mit dem willen Gottes geschehenes, in den heiligen schriften vorherverkündetes stellvertretendes leiden für die sünde, aber dennoch nicht der wesenhafte heilszweck Gottes im messianischen heilswerke, ein überfluss, der ertragen werden musste, weil er geschehen war, der aber eben so gut nicht geschehen wäre, da durch μετάνοια, durch die „rechtschaffenen früchte der buße“ beim glauben an die messianität Jesu der göttliche zweck der erlösung innerhalb des gesetzlichen heilsprinzipes noch immerfort erreicht werden konnte.

Auf grund dieser voruntersuchung können wir nunmehr aus der darstellung der evangelien selbst erkennen, welches bewusstsein die jünger und Petrus beim tode Jesu von diesem tode gehabt haben. Doch scheiden wir das johanneische evangelium aus. Zwar in einem entscheidenden punkte, dass den jüngern erst nach der auferstehung Jesu, wol mittelst des heiligen geistes, den sie nun empfingen, die bedeutung des kreuzestodes und der auferstehung offenbar geworden sei, stimmt auch dieses evangelium mit dem resultate, welches die kritik aus der darstellung der synoptiker gewinnen wird. (cf. 16, 6. 17. 20. 22; 18, 10 cf. c. v. 11; 20, 9 cf. c. 2, 22.) Im übrigen aber steht das Johannesevangelium mit seiner anschauung vom leiden und vom tode des Messias in prinzipiellem widerspruch mit der

anschauung, welche prinzipiell der darstellung der synoptiker zum grunde liegt. Und es zeigt auch in diesem punkte nur die vollendung einer allmäligen umformung der wirklichen lebensgeschichte Jesu auf grund dessen, dass ein späteres religiöses bewusstsein den kreuzestod des Messias und zwar das prinzip des paulinischen *λόγος τοῦ σταυροῦ* in die wirklichkeit des lebens Jesu reflektirte. Bei einem solchen verhältniss seiner darstellung zur wirklichkeit kann uns das evangelium des Johannes kein führer sein zu dem geschichtlich wirklichen bewusstsein der jünger.

Beginnen wir nun die darstellung der synoptiker mit dem Matthäusevangelium. Abgesehen von einigen früheren stellen, in denen der kreuzestod, das begräbnis, die parusie des Messias völlig unvorbereitet vorausgesetzt werden (cf. 9, 14 sq.; 10, 23. 38; 12, 40), beginnt Jesus am schlusse seiner galilaeischen wirksamkeit nach der scene bei Caesarea Philippi und dem bekenntnis des Petrus: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* den jüngern zu zeigen: *ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι* (16, 21). Aber den sinn dieser für die messianische anschauung der jünger so entscheidenden worte erläutert Jesus nicht. Und ganz ohne ahnung, dass dieses leiden, dieser tod, diese auferstehung etwa im göttlichen heilswillen gesetzte, notwendige momente innerhalb des messianischen heilswerkes seien, vielmehr von der anschauung aus, dass dieses leiden ein menschlich zufälliges, abwendbares und vermeidbares sei, fährt Petrus, erschreckt von dem gedanken dieses leidens, Jesum an: Gott in seiner gnade wende das ab, o herr; das widerfahre dir nicht! Zwar tadelt ihn Jesus ernstlich um dieser so natürlichen bitte willen, dem leiden auszuweichen — natürlich, weil Petrus in seinem verständnis ganz unvorbereitet von dieser verkündigung des leidens und todes betroffen wird — und begründet diesen tadel mit dem harten wort: weiche hinter mir, satanas; ein ärgernis bist du mir, denn du meinest nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist. Aber der sinn dieser worte bleibt unbestimmt. Doch können sie vom evangelisten nicht anders, als im sinne der dritten versuchung verstanden sein (cf. 4, 8 sq.). Und diesen sinn enthüllt die folgende rede (v. 24—28) so, dass Jesus seine jünger in betreff ihres widerspruches gegen sein leiden nicht durch den nachweis aufklärt, wie dieses leiden notwendig und gottgewollt sei zur vollführung des

messianischen heilswerkes, der erlösung der menschen von ihren sünden durch das sühnopfer des kreuzestodes, sondern dass Jesus von dem „kreuz“, dem leiden seiner jünger nur spricht als von einem jede tätigkeit im dienste Gottes auf erden notwendig begleitenden umstande, dem man in feiger lebensliebe und todesfurcht nicht ausweichen dürfe bei der verwirklichung einer göttlichen tat auf erden; dass Jesus von dem kreuzesleiden nur spricht als hervorgehend nicht aus göttlicher absicht, der das leiden zweck ist, sondern aus dem widerstande der menschen gegen die werkzeuge Gottes im sinne von 5, 10—12; dass Jesus deshalb auch das sittliche verdienst dieses leidens und die belohnung für dasselbe hervorhebt (v. 27). Alle diese gedanken versetzen uns durchaus in den anschauungskreis, den die Apokalypse um den tod des *μάρτυς ὁ πιστός* zieht (cf. oben p. 144). Und dies gibt uns wieder das recht anzunehmen, dass wenigstens im sinne des evangelisten das „todesleiden“, welches Jesus hier den jüngern als notwendig verkündet, nicht in dogmatisch-religiöser anschauung der kreuzestod des Messias-heiland, sondern in historisch-religiöser anschauung das todesleiden des Messias-propheten, dass es nicht das notwendige moment des messianischen heilswerkes, sondern nur eine notwendige begleitung der messianischen himmelreichsverwirklichung ist.

In diesem selben sinne weist deshalb Jesus einige tage später nach seiner verklärung (17, 1—13) auf sein leiden hin (v. 12) als das los der propheten in Israel, und stellt sein todesleiden mit dem tode Johannes des täufers auf gleiche linie (v. 13) cf. Matth. 21, 33 sqq. Im schneidenden gegensatze aber zu der verklärung, die den jüngern in Jesus den sohn Gottes durch ein himmlisches wort verkündet, zu der dämonenaustreibung, die den jüngern in Jesus den sohn Gottes durch ein wunder bewahrheitet hat, verkündet ihnen dieser darauf zum zweiten mal (17, 22): *μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτὸν καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.* Ueber den widerspruch dieser wirklichkeit mit dem durch die verklärung, durch die dämonenaustreibung in ihnen befestigten glauben an die gottessohnschaft Jesu geraten die jünger in tiefe trauer (*ἐλυπήθησαν σφόδρα*). Aber auffallender weise spricht Jesus auch nicht das geringste wort, diese stimmung der jünger durch erläuterung der göttlichen, der heilsoekonomischen notwendigkeit seines

todes zu lindern, zu klären. Und deshalb trotz des hinweises auf den sieg über den tod durch die auferstehung sind und bleiben die jünger in tiefer betrübnis, eine stimmung, die nur erklärlich ist, wenn sie die bedeutung des leidens Jesu nicht verstehen, wenn sie dasselbe als einen nicht notwendigen umstand innerhalb der messianischen wirksamkeit und als einen widerspruch mit seiner messiaswürde anschauen.

Als aber Jesus mit den jüngern nach Jerusalem hinaufgeht, verkündet er ihnen im besonderen zum dritten male (20, 17) in der bestimmtesten weise: *ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ, καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.* Aber auch hier kein wort der erläuterung von seiten Jesu, in welchem sinne dieses leiden, dieser kreuzestod zu nehmen sei und keine spur eines eindruckes dieser worte, die den geist der jünger völlig hätte befremden, das gemüt der jünger auf das tiefste hätte erschüttern müssen. Ja als wollte uns der evangelist wenigstens mittelbar andeuten, dass am geiste und gemüt der jünger jene worte Jesu völlig unverstanden und spurlos vorübergegangen seien, lässt er unmittelbar den auftritt mit der mutter der beiden Zebedaiden und mit diesen selbst folgen, als beweis, dass die gedanken der jünger in den erwartungen von herrscherherrlichkeit schwelgen, wenn das messiasreich in Jerusalem anbrechen werde. Und wenn nun in diesem zusammenhange 20, 28 andeutungsweise das wort fällt, welches das rätsel des kreuzestodes löst: *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, und welches, im sinne des paulinischen *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* verstanden, das ganze messianische bewusstsein der jünger hätte umformen müssen, so steht dieses wort durch das vorhergehende und nachfolgende in nichts vermittelt in diesem zusammenhange und verhallt damit auch anscheinend, ohne irgend eine wirkung im bewusstsein der jünger zu hinterlassen.

Denn bald darauf (21, 1 sq.) folgt nun der einzug Jesu in Jerusalem, wo doch auch die jünger, als ob alle erinnerung an das bevorstehende todesleiden verschwunden sei, einstimmen in den messianischen gruß und zuruf der begleitenden massen und in die erwartung, dass das reich des Davidssohnes jetzt anbrechen werde. Zwei tage vor

dem passahmahle verkündet aber Jesus (26, 2) wiederum den jüngern von seinem kreuzestode und bei der salbung in Bethanien von seinem begräbnisse (26, 12). Doch von einer wirkung dieser worte auf das bewusstsein der jünger wird nichts gemeldet. Und am abende des passahmahles bei der verkündigung des verrates spricht Jesus aus (26, 24), dass des menschensohn dahingehe, wie von ihm geschrieben stehe; aber der sinn der worte bleibt unbestimmt. Endlich beim passahmahle selbst (26, 26 sq.) und der austeilung des brodes und weines weist Jesus auf den wein als symbol seines blutes hin, sogar mit der aus dogmatisch-religiöser anschauung hervorgegangenen deutung, dass dieses blut des bundes (als ein sühnopferblut) vergossen werde für viele zum erlass der sünden. Doch haben auch diese worte nicht den erfolg, das bewusstsein der jünger über das wesen und die notwendigkeit eines todes Jesu für das heilswerk aufzuklären. Denn unmittelbar nach dem abendmahle (26, 31) muss Jesus von seinen jüngern aussprechen: ihr alle werdet diese nacht ein „ärgernis“ an mir nehmen, wenn sich erfüllt das wort der schrift: ich werde den hirten schlagen und die schafe der herde werden zerstreut werden. Noch immer also ist den jüngern der tod Christi ein *σκάνδαλον* geblieben, ein widerspruch ihres messianischen glaubens mit der wirklichkeit der todestatsache, und um dieses widerspruches willen stehen sie in gefahr, an Jesus ungläubig zu werden. Aber auch das eigene bewusstsein Jesu wird nicht beherrscht von der gottbezweckten, heilsoekonomischen notwendigkeit seines todes. Denn in dem gebet von Gethsemane (26, 36 sq.) bittet er dreimal Gott, den kelch des todesleidens, wenn es möglich sei, vorübergehen zu lassen. Sein wille ist der tod nicht; nur unterwirft er sich in religiösem gemüte der fügung des göttlichen schicksalswillens, wenn es nicht anders möglich ist. Und auch die jünger sind von einer göttlichen notwendigkeit dieses todes so wenig überzeugt, dass wenigstens einer von ihnen zum schwert greift (26, 51), um mit gewalt die gefangennehmung Jesu zu hindern. Jesus muss sie im gegenteil aufmerksam machen, dass sein leiden die erfüllung des göttlichen schriftwortes und die notwendigkeit göttlichen willens ist (26, 54. 56). Aber ob diese notwendigkeit als eine heilsoekonomische notwendigkeit für den Messias-heiland im heilswerke oder als eine geschichtliche notwendigkeit für den Messias-propheten bei seiner heilswirksamkeit gedacht ist, bleibt unbestimmt.

Und auch einen erfolg dieses ausspruches Jesu meldet der evangelist nicht. Denn freilich daraus, dass die jünger Jesum verlassen und fliehen (26, 56), dass Petrus ihn verleugnet (26, 69 sq.), lässt sich nicht etwa schließen, dass trotz jenes ausspruches die jünger ungläubig geworden sind an der messianität Jesu auf grund jenes *σκάνδαλον* seines todes. Vielmehr scheint hier, freilich im widerspruch mit der prägnanten bedeutung des *σκανδαλισθήσεσθε* (26, 31), dennoch die meinung des evangelisten zu sein, dass die flucht der jünger, die verleugnung des Petrus nur feige menschenfurcht gewesen sei. Aber es wird hinterher auch nicht gemeldet, auf welche weise das bewusstsein der jünger mit dem *σκάνδαλον* des todes sich versöhnt habe. Denn ohne anscheinend etwas von den vorgängen in Jerusalem, von den erscheinungen des auferweckten (1. Cor. 15) und von dem glauben der jünger an die wirklichkeit des lebens des auferweckten in folge dieser erscheinungen zu wissen, lässt der evangelist cap. 28 durch die frauen, die am sonntagmorgen zum grabe gegangen sind, den jüngern die botschaft des engels verkünden, dass Jesus auferweckt worden, wie er gesagt habe, und — was schon 26, 32 vorbereitet war — nach Galiläa ihnen vorangegangen sei, wo sie ihn s e h e n würden (*ὄψονται*), wie er es gesagt; lässt er durch die frauen, denen Jesus auf dem rückwege vom grabe b e g e g n e t, seinen brüdern die nachricht überbringen, dass sie nach Galiläa kommen sollen, wo sie ihn s e h e n würden (*ὄψονται*). Und hier s e h e n (*ἰδόντες*) die elf ihn, und einige beten ihn an, wärend andere in zweifel bleiben. Damit endet Matthäus*).

---

*) In der erzählung des Matthäus fehlen an dieser stelle die „gesichte" des herrn in Jerusalem für den Kephas, Jacobus, die zwölf, die fünfhundert brüder, welche Paulus 1. Cor. 15 berichtet. Statt deren lesen wir von der erscheinung des engels für die frauen am grabe, mit der botschaft, dass die jünger Jesu, von der begegnung Jesu für die frauen mit der nachricht, dass die brüder Jesu den auferweckten in Galiläa „sehen" werden; lesen wir von der reise der elf nach Galiläa, wo sie Jesum „sehen". Und durch die wahl der worte (*ὄψεσθε, ὑπήντησεν, ὄψονται, ἰδόντες* statt einer form von *ὀφθήσομαι* und *ὤφθην*) hat der evangelist dieses sehen als ein sehen des *ἐν σαρκί* erschienenen gekennzeichnet und jede möglichkeit abgeschnitten, an ein schauen *ἐν ὀπτασίᾳ* zu denken, wie es der ausdruck des Paulus (*ὤφθη*) für die erscheinungen in Jerusalem fordert.

Wenn wir diese darstellung des Matthäus von den worten des Paulus aus (1. Cor. 15) betrachten, so ist sie eine der rätselhaftesten in der evangelischen geschichte. Denn nach dem berichte des Paulus waren jene dem Kephas, den zwölfen, den fünfhundert brüdern,

Von dieser darstellung des Matthäusevangelium unterscheidet sich in nicht unwesentlichen punkten die des Lucasevangelium. Zwar nach einer kurzen andeutung von

---

dem Jacobus, allen aposteln geschehenen gesichte von entscheidender bedeutung. Sie und *nur sie* waren für die urapostel und die urgemeinde der beweis der auferweckung des kreuzestoten Jesus, sie und *nur sie* nach dem kreuzestode der beweis seiner messianität. *Jahrelang, wenigstens bis zum auftreten des Paulus in Jerusalem, hatte die urgemeinde keine anderen beweise.* Und so waren jene gesichte in Jerusalem nichts geringeres, als die einzige grundlage des urchristlichen glaubens, der urchristlichen kirche. Und sie sind es in verbindung mit seinem eigenen gesichte noch für Paulus, als er den ersten brief an die Corinther, ja, als er den brief an die Römer schrieb, also weit über 20 jahre nach dem tode Jesu. Denn erwägen wir die stelle Röm. 10, 3—10 im zusammenhange mit cap. 4, namentlich 4, 16 sq.; 4 25, so ist das wesen der gottesgerechtigkeit und der gerechtmachung für den gläubigen die, dass einmal der gläubige Jesum als κύριος anerkenne, und *ohne sinnliche gewissheit* glaube, dass Χριστός, ὁ ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ in Jesus auf erden vom himmel her erschienen sei; dass zweitens der gläubige den herrn als auferstanden von den toten anerkenne, und *ohne sinnliche gewissheit* glaube, dass Χριστός durch *die allmacht Gottes* (cf. δοὺς δόξαν τῷ θεῷ Röm. 4, 20) aus den toten wieder heraufgeführt sei. Wenn aber Paulus das wesen der glaubensgerechtigkeit, und gleichsam das religiöse verdienst des glaubens (Röm. 4, 25) darin setzt, dass der glaube *ohne sinnliche gewissheit nur in der zuversicht auf die allmacht Gottes* an die auferstehung Christi glaube, so kann nicht von einer *sinnlichen gewissheit der wiedererscheinung des auferstandenen*, nicht von einem ἐφανερώθη ἐν σαρκί, sondern nur von einem ὤφθη ἐν ὀπτασίᾳ für Paulus die rede sein. So also bildeten die „gesichte des herrn" auch für Paulus die tatsächliche grundlage des evangelium, das er in allen heidengemeinden verkündete. Und diese gesichte sind nun aus der judenchristlichen tradition des Matthäus bis auf die letzte spur verschwunden, sind nur in der paulinischen tradition des Lucas kaum in leiser andeutung erhalten (Luc. 24, 34 ὤφθη Σίμωνι)! Welche gründe waren von so entscheidendem gewichte, dass sie eine solche tatsache zur folge hatten?

Der verf. hat schon oben (p. 119 anm.) die lösung dieses rätsels angedeutet. Wenn wir an den anfang einer reihe die tatsachen stellen, welche Paulus 1. Cor. 15 berichtet, und damit zusammenhalten, dass nach dem Hebräerevangelium (cf. Hilgenfeld in der zeitschrift für wiss. theologie 63 p. 371) auch die judenchristliche tradition anfangs jene erscheinungen in Jerusalem aufbewahrte; wenn wir als zweites moment dieser reihe an den kampf uns erinnern, den das judenchristentum gegen die göttliche und messianische berufung des Paulus zum apostel in folge eines „gesichtes des auferstandenen" führte und dabei die stellung beachten, welche die judenchristen in Galatien (2, 6) und die Christiner in Corinth dem Paulus gegenüber in den tatsachen des lebens Jesu nahmen, wärend nur Paulus auf die „gesichte des auferstandenen" in Jerusalem und Damaskus sich berief (1. Cor. cp. 9, 1; 2. Cor. cp. 12. cp. 15); wenn wir als ein drittes

seinem tode (5, 35) verkündet auch hier Jesus zuerst nach der scene bei Cäsarea Philippi und dem bekenntnisse des Petrus den jüngern sein leiden und seinen tod und seine

---

moment die tatsache stellen, dass das judenchristliche evangelium des Matthäus die von Paulus erzählten „gesichte" in Jerusalem verschweigt, dafür aber wirkliche erscheinungen (ἐν σαρκί) an die frauen in Jerusalem, an die jünger in Galiläa berichtet, wärend das paulinisirende evangelium des Lucas nicht nur erscheinungen in Jerusalem überliefert, sondern auch das „gesicht" des Petrus festhält (24, 34); wenn wir an das ende dieser reihe die judenchristlichen Clementinen stellen, in denen die gesichte des auferstandenen in Jerusalem für die urapostel vergessen sind, in denen aber gegen das „gesicht" des Paulus als beweis seiner apostelberufung ein direkter widerspruch erhoben wird, wärend für den Petrus nur der einjährige verkehr des lebenden Jesus mit „wachenden" jüngern geltend gemacht wird: so haben wir in dieser reihe den entwickelungsprozess vor uns, der jenes rätsel in der darstellung des Matthaeus löst.

Die behauptung des Paulus, dass auch ihm, wie dem Kephas, dem Jacobus, den zwölfen, der auferstandene Jesus in einem gesichte erschienen sei, auch ihm sein evangelium offenbart, auch ihn dadurch zum apostel dieses evangelium berufen habe, musste auf die urapostel und die judenchristliche gemeinde einen tiefen, befremdenden, peinlichen eindruck machen. Und zwar nicht die tatsache an sich, aber die tatsache verbunden mit der gewissheit, dass das dem Paulus von dem auferstandenen Jesus geoffenbarte evangelium in widerspruch stehe mit der ihnen selbst von dem lebenden Jesus überlieferten lehre. Denn das evangelium des Paulus verkündete als heilsprinzip eine objektive „gerechtigkeit Gottes" auf grund des kreuzestodes des Messias und entwickelte aus diesem prinzipe in notwendigen logischen consequenzen eine den uraposteln neue religiöse weltanschauung. Und obwol der grundgedanke dieses evangelium des Paulus von den uraposteln geteilt wurde (1. Cor. 15, 3), so bildete derselbe weder das heilsprinzip ihres evangelium, welches an der subjektiven gerechtigkeit Jesu (Matth. 5, 17 sqq.) festhielt, noch war er begleitet von den consequenzen, welche Paulus daraus gezogen hatte (Gal. 2, 11 sq.). Vielmehr fühlte sich das religiöse bewusstsein, das religiöse gewissen der urapostel von dieser objektiven gerechtigkeit Gottes und ihren paulinischen consequenzen auf das tiefste verletzt (cf. unten: Inhalt und gedankengang des briefes an die Galater, abschn. 1; dazu: Bedeutung des wortes σάρξ, abschn. 3). Und doch behauptete Paulus, dies evangelium in folge eines „gesichtes des herrn" und einer „offenbarung Jesu Christi" unmittelbar von dem auferstandenen Jesus Christus empfangen zu haben, wärend doch die urapostel sich bewusst waren, eine diesem evangelium widersprechende lehre eben desselben Jesus unmittelbar von dem lebenden Jesus erhalten zu haben und in treuem gedächtnisse zu bewahren. Hier lag, wenn kein ungeheurer betrug, so doch ein rätsel vor, zu dessen lösung die jüdische weltanschauung keinen schlüssel darbot. Denn wiederum konnten die urapostel sich der geistigen und tatsächlichen macht dieses paulinischen evangelium nicht ganz entziehen, das sein prinzip auf eine tatsache stützte, die auch sie als eine gottgewollte anschauten, und diese tatsache in einer idee begriff, die auch ihr alttestamentliches bewusstsein als göttliche wahrheit aner-

auferstehung (9, 22): ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ

---

kannte (1. Cor. 15, 3), das weiter in den tatsachen seines erfolges als göttlicher wille sich bewährte. Daher mussten selbst die urapostel, namentlich wenn die geistesgewaltige persönlichkeit des Paulus auge in auge und geist zu geist ihnen gegenüberstand, anerkennen, dass diesem wirklich eine offenbarung zu teil geworden, dass er wirklich mit einem evangelium betraut sei (Gal. 2, 1—11). Es ist nicht schwer zu begreifen, wie dieser unlösbare widerspruch das religiöse gemüt der urapostel, der urgemeinde quälen, ängstigen musste. Aber es ist auch leicht zu begreifen, dass die dem evangelium des Paulus widersprechenden erinnerungen an den lebenden Jesus eine größere gewalt über das gemüt der urapostel ausüben mussten, als alle die gründe, welche nach dem tode Jesu für das evangelium des Paulus sprachen; es ist leicht zu begreifen, dass, wenn der druck der persönlickeit des Paulus, die jeden geistigen widerspruch niederkämpfte (2. Cor. 10, 5), vom geist und gemüt der urapostel genommen war, und diese die consequenzen erfuhren, welche das evangelium des Paulus in den von ihm gegründeten heidengemeinden zu tage förderte, das religiöse gewissen der urapostel immer wieder gegen die lehre dieses feindseligen menschen sich empörte, die der lehre ihres meisters und Messias und ihrem eigenen religiösen bewusstsein widersprach. Und konnte man die tatsache des kreuzestodes und die idee dieser tatsache nicht festhalten, ohne den consequenzen zu verfallen, welche Paulus gezogen hatte? War diese idee des kreuzestodes ihnen nicht von Jesus selber (beim abendmahle) überliefert ohne jene paulinischen consequenzen? Die urapostel, die urgemeinde konnte nicht anders, um das heiligtum ihres religiösen gemütes und gewissens zu retten, mussten sie das evangelium des Paulus bekämpfen.

Aber wie? Das evangelium des Paulus war eine geistesmacht, die auf dem grunde der tatsache des kreuzestodes des Messias und des von den uraposteln anerkannten begriffes dieser tatsache in unwiderleglichen logischen consequenzen sich entfaltete. Zwar versuchte die logik der urapostel und judenchristen an einzelnen punkten in ihren praktischen consequenzen diese geistesmacht des paulinischen prinzipes zu erschüttern (cf. Gal. 2, 17: *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*; 5, 13: *τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί.* Röm. 3, 7, 8: *τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμάρτωλος κρίνομαι; καὶ μὴ [καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*). Aber durch solche angriffe wurde die wahrheit des prinzipes nicht widerlegt. Vielmehr unterlagen die urapostel und judenchristen in jedem kampfe, der mit den waffen des geistes um die materielle wahrheit des paulinischen und ihres eigenen evangelium geführt wurde (Gal. 2, 11 sq.). Dagegen aber konnten sie in diesem kampfe sich erhalten, ja den sieg für sich hoffen, wenn sie ihre angriffe nur gegen die formale berechtigung des paulinischen evangelium richteten. Hier war die achillesferse desselben. Und der Galaterbrief und die Corintherbriefe beweisen, wie gut die judenchristen die verwundbarkeit dieser stelle kannten.

Aber an dem entscheidendsten punkte dieser angriffe trat nun die tatsache ein, das Paulus seine berechtigung zum apostel auf den-

ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. Aber obwol diese worte nur in beziehung auf Jerusalem einen sinn geben, lässt Lucas dennoch die für die darstellung des Matthäus entscheidenden worte

---

selben grund stützte, auf welchem die urapostel, Petrus, Jacobus, die zwölf, nach dem kreuzestode des Messias ihren eigenen glauben wieder aufgebaut hatten, auf welchem sie den glauben der gemeinden an die wahrheit ihrer verkündigung von Jesus dem Messias anfangs selber aufbauen mussten: auf ein „gesicht“ des herrn, welches dessen auferweckung, durch die auferweckung dessen messianität nach dem kreuzestode bewies. Also immer wieder trat den uraposteln, den judenchristen dieses „gesicht“ des Paulus mit seinem rätsel entgegen, das sie aus ihrer weltanschauung nicht lösen konnten, mit der selenqual entgegen, welche die unslösbarkeit dieses rätsels aufregte. Und doch — gab man die wirklichkeit des gesichtes des Paulus zu, gab man zu, dass der Messias den Paulus mit seinem evangelium, mit dem apostelamt betraut habe, so verfiel man unaufhaltsam den consequenzen des paulinischen prinzipes. Die wirklichkeit dieses „gesichtes“ musste daher vor allem von den uraposteln, den judenchristen geleugnet werden, um ihr evangelium, um sich gegen den Paulus zu erhalten. Aber mit welchen beweisen geleugnet werden? Gab es irgend einen beweis, der das gesicht des Paulus widerlegte, und das gesicht des Petrus nicht zugleich widerlegt, der mit dem gesicht des Petrus nicht zugleich die grundlage des glaubens an die messianität Jesu erschüttert hätte? Nein! (cf. oben p. 120 anm.). Aber eine wirklichkeit, die man nicht widerlegen konnte, die konnte man vergessen. Da lag der grund, weshalb die urapostel, die judenchristliche urgemeinde anfangen musste, im kampfe wider den Paulus von den jerusalemischen „gesichten des herrn“ zu schweigen, wärend Paulus fortfuhr, auf jene „gesichte“ sich zu berufen; da lag der grund, weshalb die judenchristliche tradition anfangen musste, der jerusalemischen „gesichte“ sich nicht zu erinnern, wärend die paulinische fortfuhr, derselben zu gedenken (Matth. cp. 28; Luc. cp. 24 und 24, 34); da lag der grund, weshalb die urapostel und die judenchristen anfangen mussten, statt auf die „gesichte“ des widerlebendigen toten, nur auf die belehrung des noch nicht toten lebendigen sich zu stützen; da lag der grund, weshalb die judenchristliche kirche endlich dazu fortschreiten konnte, von den „gesichten“ des Petrus, des Jacobus, der zwölf nichts mehr zu wissen und mit den tatsachen des einjährigen verkehrs des lebenden Jesus mit Petrus und den „wachenden“ jüngern das „gesicht“ des Paulus zu bekämpfen (cf. die Clementinen).

Aber diese verhältnisse zogen ihre weiteren consequenzen, und zwar für die judenchristliche, wie für die paulinische tradition die gleichen consequenzen. Das unlösbare rätsel eines gleichen gesichtes des Kephas und des Paulus bei dem widerspruche ihrer offenbarungen erschütterte die beweiskraft der gesichte. Hörte man aber auf, mit den jerusalemischen gesichten die messianität Jesu zu beweisen, so konnte doch der glaube für die gewissheit der messianität des kreuzestoten der erscheinung des auferweckten nicht entbehren. So bildete die tradition, wol auf grund von tatsachen, die wir nicht kennen, die erscheinungen und die galilaeischen erscheinungen Jesu nicht mehr ἐν ὀπτασία, sondern ἐν σαρκί; und zwar durch das mittelglied der erscheinung in einem beliebigen fleischesleibe (cf. Marc. 16, 12 ἐν ἑτέρα μορφῇ c. Luc. 24, 16) zu erscheinungen in demselben

fort: *ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν*, um nicht jetzt schon auf Jerusalem hinzudeuten, wo er noch von einer längeren und bedeutsamen wirksamkeit Jesu in Samarien berichten will. Aber auch hier nun erläutert weder Jesus, in welchem sinne er von seinem leiden, seinem tode gesprochen hat, noch wird von einem eindruck so bedeutungsvoller, so entscheidender worte auf das bewusstsein, das gemüt der jünger irgend etwas gemeldet. Nur wenn man auch hier den grundgedanken der folgenden rede, in welcher Jesus ohne irgend welche vorherige andeutung schon von seinem kreuzestode (v. 23), von seiner wiederkunft in der herrlichkeit des vaters und der heiligen engel, von dem anbruche des reiches Gottes spricht, als erläuterung des sinnes der worte 9, 22 annehmen dürfte: so würden diese auch bei Lucas in dem sinne gesprochen sein, dass das leiden der notwendig begleitende umstand jeder wirksamkeit im dienste Gottes auf erden wäre, von der ungläubigen welt den dienern Jesu (v. 24), den propheten Gottes bereitet. Auch die worte 9, 31 bei der verklärung deuten auf den tod in Jerusalem hin, lassen aber den sinn des „ausgangs" unbestimmt, obwol aus der erscheinung und verkündigung des Moses und Elias geschlossen werden darf, dass derselbe im sinne des prophetenleidens gedacht ist.

Neun tage später (9, 28. 37), nachdem die verklärung den jüngern die gewissheit gegeben, dass Jesus der sohn Gottes ist (9, 35), nachdem ein ungewöhnliches heilungswunder den jüngern die gewissheit vermittelt, dass die allmacht des gottesgeistes in Jesu wirkt — ganz wie bei Matthäus — spricht Jesus grade im gegensatze hierzu und als ob die früheren worte an dem bewusstsein und gemüt der jünger noch spurlos vorübergegangen seien, zum zweiten male in entschiedener weise die verkündigung seines

---

fleischesleibe des noch lebenden (cf. die erzählung des Matthäus vom stehlen des leichnams). Und wie die judenchristliche tradition gedrängt wurde, das *ὤφθη Κηφᾷ* zu einem *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* zu gestalten, so ward die paulinische tradition gezwungen, das „gesicht" des Paulus so sarkisch, als möglich, darzustellen (Act. cp. 9. 22. 26), ohne dass sie doch die erinnerung, es sei das gesicht des Paulus eben ein „gesicht" gewesen, ganz verwischen durfte (Act. 26, 19), da der beweis dafür in den paulinischen briefen vorlag, und dem geschichtlichen gedächtnisse zu tief eingeprägt war.

S o a b e r i s t d a s s t u m m e s c h w e i g e n d e s M a t t h ä u s - e v a n g e l i u m v o n d e n „ g e s i c h t e n " i n J e r u s a l e m d a s l a u t - r e d e n d e z e u g n i s , d a s s d i e c h r i s t u s e r s c h e i n u n g d e s P e t r u s , w i e d i e d e s P a u l u s , a l s e i n e c h r i s t u s v i s i o n i m b e w u s s t s e i n d e r u r g e m e i n d e g e l e b t h a t .

leidens aus: *Θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους· ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.* Lucas lässt hier von den worten des Matthäus nicht nur weg das: *καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν,* sondern auch das: *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.* Und nachdem er auf diese weise die zweite ankündigung Jesu allein auf die vorhersage seiner überlieferung in die hände der menschen beschränkt hat, setzt er, als wolle er die stimmung des *σφόδρα ἐλυπήθησαν* bei Matthäus erläutern, die eigentümlichen worte hinzu: sie aber, die jünger, verstanden dies (prophetische) wort nicht und es war ihnen verborgen, so dass sie es nicht merkten, und sie fürchteten sich ihn zu fragen in betreff dieses wortes. Der sinn dieses zusatzes kann im zusammenhange nur sein, dass die jünger, noch ganz erfüllt von der göttlichen größe des sohnes Gottes und Messias (cf. 9, 43 und 46 sq.), weil sie von der bedeutung, der notwendigkeit des leidens und des todes des Messias nichts wissen, so auch den widerspruch schlechterdings nicht begreifen, der zwischen der göttlichen macht des Messias und einer ohnmächtigen schwäche desselben (2. Cor. 13, 4) sich auftut, die in dem *παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων* sich darstellt. Nach einigen kurzen andeutungen seines todes (12, 50; 13, 32 sq.; 14, 27; 17, 25), die nur im sinne des todesleidens des märtyrer-propheten in folge des unglaubens der menschen und als begleitender umstand der verwirklichung des gottesreiches durch den Messias-propheten aufgefasst werden können, lässt der evangelist zum dritten male (18, 31) Jesus nun auf dem wege nach Jerusalem die verkündigung seines todes aussprechen: *ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου· παραδοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαιχθήσεται καὶ ὑβρισθήσεται καὶ ἐμπτυσθήσεται, καὶ μαστιγώσαντες ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται.* Die worte unterscheiden sich wesentlich von denen des Matthäus nur dadurch, dass Lucas die leiden des menschensohnes als erfüllung der schriften der propheten darstellt, wodurch die auslassung des bei Matthäus mitausgesprochenen *σταυρῶσαι* bedingt ist. Aber auch hier, von dem bewusstsein aus, dass erst nach dem wirklich eingetretenen kreuzestode die jünger denselben als ein gottgewolltes und in den schriften vorherverkündetes leiden des Messias erkannt haben (cf. 24, 13 sqq.), setzt der evangelist hinzu, dass die jünger von diesem allen nichts ver-

standen, dass ihnen dies (prophetische) wort ein verborgenes war, dass sie das gesagte nicht begriffen. Und als weiteren beweis dafür berichtet er, dass trotz dieser dreimaligen verkündigung Jesu die jünger in der nähe von Jerusalem (19, 11) noch in der meinung sind, das gottesreich werde alsbald d. h. ohne leiden und tod Jesu in sichtbarer erscheinung hervortreten. Nach einer andeutung (20, 14) verkündet Jesus nun wieder in der abendmahlsscene den jüngern sein „leiden“ (22, 14 sq.) und spricht in dogmatisch-religiöser anschauung von dem brote als seinem leibe, der für sie dahingegeben wird und von dem kelche als dem kelche des neuen bundes in seinem blute, das (als ein sühnopferblut) für sie vergossen wird, spricht von dem menschensohn, dass er dahin gehen werde, wie es (von Gott) bestimmt ist. Aber als ob diese für das messianische bewusstsein der jünger so entscheidenden worte, wenn man sie im sinne des Paulus auffasst, an dem ohre der jünger ungehört verhallt seien, lässt der evangelist in unmittelbarem zusammenhange sie mit einander hadern, wer wol der größere unter ihnen sei (22, 24), und deutet im weiteren verlauf dieser scene an, dass Jesus voraussetzt, sein tod werde wenigstens den glauben des Petrus eine zeit lang erschüttern. Denn im gegensatz zu Matthäus setzt in dem: *ἐπιστρέψας* v. 32 Lucas den wirklich eingetretenen unglauben des Petrus voraus, offenbar auf grund dessen, dass der kreuzestod des Messias ein *σκάνδαλον* für Petrus ist, (obwol Lucas dies prägnante wort des Matthäus vermeidet), dass er in widerspruch steht mit seinem messianischen glauben und erwarten.

Doch aber trotz dieser beim abendmahle von Jesus in betreff seines todes ausgesprochenen dogmatisch-religiösen anschauung lässt auch Lucas ihn später in Gethsemane (22, 39) bitten: Vater, wenn du willst, lass diesen kelch an mir vorübergehen; nur nicht mein wille, sondern der deine geschehe. So schaut also auch hier Jesus den tod nicht als zweck, sondern als begleitenden umstand seiner messianischen wirksamkeit an. Und er stellt deshalb sein leiden auch unter den begriff des *πειρασμός* (22, 40. 46 cf. c. v. 28), was uns wieder an die vorstellungen der Apokalypse vom *μάρτυς ὁ πιστός* erinnert, der durch sein *νικᾶν*, durch den sittlichen sieg des Messias-propheten in allen versuchungen, die Jehovahwürde sich verdient hat.

Bis hierher nun und selbst nach der abendmahlsscene ist den jüngern das todesleiden Jesu ein vollkommen un-

verständlicher gedanke, ein völlig verhülltes geheimnis geblieben. Erst nach dem tode und der auferstehung enthüllt sich das geheimnis. Zuerst (24, 7) werden die frauen am grabe in betreff des todes und der auferstehung Jesu von den engeln auf die worte verwiesen, welche Jesus schon in Galiläa zu ihnen gesprochen; diese werden ihnen jetzt in die erinnerung gerufen, als hätten sie bis dahin tot im geiste gelegen. Deshalb, als die frauen mit der kunde von der auferstehung zu den aposteln kommen 24, 10 sq., erscheinen auch diesen die engelworte als mährlein und sie bleiben ungläubig, allerdings ein beweis, dass die worte, die Jesus früher zu ihnen gesprochen, an ihrem ohre und bewusstsein verhallt sind. Dann aber (24, 13 sq.) erzählt der evangelist jene eigentümliche, gewiss aus alter überlieferung stammende scene von den beiden am auferstehungstage nach Emmaus wandelnden jüngern. Die gemütsstimmung derselben, als ob nie ein vorbereitendes wort Jesu über seinen tod, seine auferstehung gefallen sei, wird als eine hoffnungslose (v. 21) und selbst nach der verkündigung der frauen von der ihnen zu teil gewordenen kunde vom auferstehungsleben Jesu ungläubige geschildert cf. v. 21 und 25. Diesen unglauben aber überwindet nun der auferstandene nicht etwa mit hinweis auf eigene frühere worte oder verkündigungen, sondern auf die vorherverkündigung des „*Χριστὸς παθών*“ durch die propheten von Moses an (v. 26. 29), wo aber das *παθεῖν* grade wegen des zusatzes: *καὶ εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ* nur in jenem sinne des *μάρτυς ὁ πιστός* der Apokalypse, des Messiaspropheten verstanden werden kann. Und die beiden jünger bekennen die neue erhebung ihres gemütes zur freudigen stimmung und wiederherstellung ihrer glaubenszuversicht dadurch gewonnen zu haben, dass der auferstandene ihnen die schrift und ihr verständnis geöffnet habe, das ihnen bis dahin also noch muss verschlossen gewesen sein. Und als die Emmausjünger nach Jerusalem zu den versammelten elf zurückkehren, erfahren sie, dass der herr wirklich auferweckt sei und (doch wol vor ihnen schon) dem Simon sich zur erscheinung gebracht habe. Wie aber hier den beiden nach Emmaus wandelnden, so geschieht unmittelbar darauf den jüngern in Jerusalem (24, 36 sq.). Jesus steht plötzlich mitten unter ihnen. Die jünger sind noch ungläubig und staunen noch über die wirklichkeit dieses neuen lebens, bis Jesus ihnen seine hände und füße zeigt und unwidersprechliche beweise seines neuen lebens im

fleische gibt. Und nun mit berufung auf eigene frühere worte, die wir im evangelium nicht finden (18, 31?), zeigt er ihnen, wie in seinem „leiden“, in seiner auferstehung nur die worte des gesetzes Mosis, der propheten, der psalmen zur erfüllung gekommen seien, und öffnet ihnen das verständnis der schrift, von der auch sie also bis dahin eben noch nichts verstanden haben. Aber freilich, dass dieses verständnis der schrift ihnen den tod als den notwendigen heilswillen Gottes und als ausdruck eines neuen heilsprinzipes offenbart habe, lässt sich aus den worten nicht schließen. Vielmehr wenn v. 47 mit der *μετάνοια* und nicht mit der *πίστις* die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* in verbindung gebracht wird, wenn der sündenerlass nicht von dem tode Christi, sondern von der taufe auf seinen namen abgeleitet wird, gerade wie in der Apostelgeschichte, so sehen wir uns wieder in eine anschauung versetzt, in welcher der kreuzestod als kreuzesleiden (v. 46) nur ein fremdes und äußerliches, nicht aber das wesenhafte moment des messianischen heilswerkes ist, nicht der gottgewollte heilszweck der die versöhnung der menschen bewirkenden versöhnungstat des Messias-heiland, sondern ein gottbestimmter begleitender umstand der das gottesreich vorbereitenden heilstätigkeit des Messias-propheten.

Auch im Markusevangelium nach der kurzen andeutung 2, 20 gibt Jesus nach der scene bei Cäsarea Philippi und dem bekenntnisse des Petrus (8, 27 sq.) den jüngern die erste verkündigung seines leidens, seines todes, seiner auferstehung: *ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.* Markus geht hier mit dem Lucas und, ohne den grund des Lucas zu haben, lässt auch er das charakteristische wort des Matthäus weg: *ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν.* Nach dem zusatz, dass Jesus „mit freimut das wort geredet“, lässt er die bitte des Petrus folgen, dem leiden auszuweichen. Aus ihr und den worten der folgenden rede, besonders wegen des eigentümlichen zusatzes *ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* v. 35, geht hervor, dass das leiden Jesu als folge seiner verkündigung des evangelium Gottes gedacht ist, also als ein mit prophetenwirksamkeit notwendig verknüpftes prophetenleiden, als begleitender umstand der wirksamkeit des das gottesreich vorbereitenden Messias-propheten. Sechs tage später nach der scene der verklärung deutet Jesus (9, 9) seine auferstehung aus den

toten an, und eigentümlicher weise streiten die jünger untereinander, was das „auferstehen aus den toten“ bedeute. Im weiteren verlaufe (v. 12) stellt Jesus sein „leiden, sein verworfenwerden“ mit dem des Elias parallel und als prophetenleiden hin (v. 12. 13). Später (9, 30) lehrt er noch in Galilaea die jünger zum zweiten male: *ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.* Marcus setzt aus dem Matthäus hinzu: *καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.* Diesen zusatz aber macht er, weil er statt des: *ἐλυπήθησαν σφόδρα* des Matthäus aus dem Lucas zwar den gedanken aufnimmt: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι,* dennoch aber nicht, wie Lucas, diesen gedanken auf die leiden des sohnes Gottes in den händen der menschen, sondern, wie er es 9, 10 vorbereitet hat, wundersamer weise einzig nur auf die vorstellung der auferstehung bezieht. Nach einer kurzen andeutung seines kreuzestodes (10, 21), unvermittelt wie 8, 34, verkündet Jesus nun zum dritten male (10, 32) auf dem wege nach Jerusalem, wie bei Lucas, als die jünger erstaunen und sich fürchten, dass Jesus voraufgeht (cf. 8, 31, *καὶ παῤῥησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει*), das zukünftige geschick: *ὅτι ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.* Es mischen sich auch hier die worte des Matthäus und Lucas, und namentlich, obwol Marcus den grund des Lucas nicht hat (*καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου*), lässt auch er hier mit dem Lucas das bezeichnende *σταυρῶσαι* des Matthäus weg. Aber, wie schon 8, 27 u. 9, 30, so fragen auch hier die jünger weder, noch gibt ihnen Jesus irgend einen aufschluss über einen heilsoekonomischen zweck, eine heilsoekonomische notwendigkeit seines leidens und seines todes. Dagegen, nach einer kurzen andeutung des todes als eines leidenskelches und einer bluttaufe (10, 38), spricht Jesus im weiteren verlauf der rede das heilsoekonomische geheimnis seines kreuzestodes aus (10, 45): *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθεν δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν,* und der zusammenhang offenbart, dass der tod Jesu gedacht wird als ein heilsdienst zur erlösung der sündigen menschheit aus sündenschuld und sündenstrafe.

Aber dieses bedeutungsvolle wort ist weder im vorhergehenden in irgend einer weise vorbereitet, damit die jünger es verstehen, noch ruft es im bewusstsein und im munde der jünger irgend eine frage an Jesus hervor, noch fühlt Jesus sich gedrungen, über diesen für seine messiaswirksamkeit absolut entscheidenden gedanken den jüngern irgend eine erläuterung zu geben. Nach dem einzuge in Jerusalem, bei welchem doch auch die jünger wol in den messianischen gruß miteinstimmen: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ*, stellt Jesus in der parabel vom weinberge seinen tod in parallele mit dem leiden und dem tode der propheten vor ihm (12, 1 sqq.), setzt in der eschatologischen rede (cap. 13) seine auferstehung voraus, spricht bei dem mahle in Bethanien (14, 3 sq.) andeutungsweise von seinem tode, seinem begräbnisse, und vor dem abendmahle (14, 18) von dem verrat und dem hingang des menschensohnes, wie von ihm geschrieben stehe. Beim abendmahle selbst aber spricht Jesus auch hier die dogmatisch-religiöse, die heilsoekonomische bedeutung seines todes aus: dies ist mein blut des bundes, das für viele vergossen wird. Aber trotz dieser andeutung und deutung seines todes als eines sühnopfertodes bleibt den jüngern der tod ein *σκάνδαλον* (14, 27). Und auch Jesus spricht im gebet zu Gethsemane noch wieder die bitte aus, wenn es möglich wäre, so möge Gott die stunde, den blutkelch an ihm vorübergehen lassen.

Nach der verurteilung Jesu verleugnet nun Petrus denselben (14, 66), wol nur aus menschenfurcht, nicht aus unglauben, obwol dies auch hier zu dem *σκανδαλισθήσεσθε* (14, 27) nicht stimmt. Wie aber die jünger nach dem tode Jesu mit dem tode in ihrem bewusstsein versöhnt sind, erzählt, wie Matthäus, so auch Marcus nicht. Am auferstehungsmorgen erhalten die frauen am grabe von einem engel den bescheid (16, 6), dass Jesus Nazarenus der gekreuzigte auferweckt worden, und den auftrag, den jüngern und dem Petrus zu melden (cf. 14, 28 c. Matth. 26, 32), dass Jesus ihnen nach Galiläa vorangehen werde, dort würden sie ihn (in wirklichkeit) sehen (*ὄψεσθε*). Nur der unächte anhang des Marcus holt einzelnes von dem in Jerusalem geschehenen und auch von den erscheinungen in Jerusalem nach. In der wahl der worte liegt aber, dass dieselben als erscheinungen *ἐν σαρκί* gedacht sind, und es fehlt auch das charakteristische wort des Lucas: *ὤφθη Σίμωνι.*

Blicken wir nun auf diese darstellung der synoptiker zurück, so gibt sie über die bedeutung des leidens und des todes des Messias für das messianische heilswerk ein resultat, bei welchem die historische kritik sich nicht befriedigt fühlen kann.

Lassen wir aber bei dieser kritik das Marcusevangelium unberücksichtigt, weil es den beiden andern synoptikern gegenüber kein einziges bedeutsam unterscheidendes moment enthält, und fassen wir zunächst die darstellung des Lucasevangelium ins auge. Wir finden in derselben zunächst den widerspruch jener beiden anschauungen wieder, welcher die gesammte urchristliche und judenchristliche überlieferung durchzieht, den widerspruch der dogmatisch-religiösen und der historisch-religiösen anschauung vom leiden und vom tode des Messias. Die dogmatisch-religiöse, das prinzip des paulinischen evangelium, welches für dieselbe den charakteristischen ausdruck: *Χριστὸς Ἰησοῦς ἐσταυρωμένος, ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* ausgeprägt hat, findet sich im Lucasevangelium freilich nur in den worten des abendmahls ausgesprochen. Denn das andere wort des Matthäus (20, 28): *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* hat Lucas nicht aufgenommen. Aber in jenen abendmahlsworten ist die heilsoekonomische bedeutung des todes des Messias als eines sühnopfertodes, dem wortlaute nach für die jünger, dem sinne nach für die menschen, und deshalb auch als der grundlage eines n e u e n bundes im sinne des paulinischen evangelium klar ausgesprochen. In allen übrigen stellen vom leiden und tode des Messias herrscht die historisch-religiöse anschauung, für welche die judenchristliche verkündigung den ausdruck: *παθεῖν τὸν Χριστόν, Χριστὸς παθών* gebildet hat. In ihr ist der tod nur als ein moment, das letzte moment in der reihe der leiden des „menschensohnes“ gedacht, und dieses leiden ist als der göttlich bestimmte, notwendig begleitende umstand der das kommende gottesreich vorbereitenden wirksamkeit des Messias-propheten angeschaut. Der widerspruch dieser beiden anschauungen bildet aber nicht den eigentümlichen charakter der darstellung des Lucas; wir werden ihn daher erst unten bei der kritik der darstellung des Matthäus weiter berücksichtigen. Die eigentümlichkeit des Lucas besteht vielmehr in der art und weise, wie er den widerspruch, dass Jesus zugleich der Christus Gottes (9, 20) sei und der leidende Christus (24, 26. 46), zugleich der *υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* und der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν*

ἀσθενείᾳ, im bewusstsein und im glauben der jünger ausgeglichen und versöhnt hat. Er stellt zu dem zweck das leiden des Messias unter den praegnanten begriff des ὡρισμένον (22, 22), der göttlich bestimmten und vorher bestimmten schicksalsnotwendigkeit, und nimmt deshalb in die leidensverkündigung mit auf, dass in dem leiden des Messias nur zur erfüllung komme, was in den propheten geschrieben stehe (cf. 18, 31 c. 24, 25. 27. 44). Mit dem leiden verbindet er aber die vorstellung des εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν 24, 26, und stellt dasselbe unter die anschauung des πειρασμός (22, 28). Damit bezieht er den zweck des leidens nicht auf die sünde der menschen und ihre sühnung, sondern auf die persönlichkeit des Messias selbst, der als der treue zeuge durch den sieg in den versuchungen sich die herrlichkeit erwirbt, der durch den sieg in den leiden der versuchungen zur vollendeten vollkommenheit, zur vollkommenen vollendung gelangt (Hebr. 2, 10 18)*). Diese göttliche notwendigkeit des leidenden Christus bleibt aber nach der darstellung des Lucas wärend des lebens Jesu den jüngern ein völlig verschlossenes geheimnis (9, 45; 18, 34). Erst nach seinem tode und seiner auferstehung offenbart Jesus den jüngern dieses geheimnis dadurch, dass er ihnen den sinn der heiligen schriften, des gesetzes Mosis, der propheten, der psalmen aufschließt (24, 27. 45).

So sehr nun nach allen ergebnissen der kritik die tatsache selbst feststeht, welche Lucas ausspricht, dass erst nach dem tode und der auferstehung Jesu dem bewusstsein der jünger die bedeutung und damit die notwendigkeit des leidens und des todes des Messias offenbar geworden sei; so sehr es begreiflich ist, dass Lucas durch reflexion auf die grundform der synoptischen erzählung, auf das evangelium

---

*) Obwol Lucas ein moment dogmatischer reflexion über das leiden des Messias in die darstellung des Matthäus eingeführt, obwol er in den abendmahlsworten den heilsoekonomischen zweck des todes des Messias ausgesprochen hat: so tritt dennoch die paulinische idee des σταυρός τοῦ Χριστοῦ, das ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αἵματι, in der entwicklung der geschichte Jesu völlig zurück (cf. dagegen 24, 47), als ob keine spur davon im religiösen bewusstsein des evangelisten enthalten sei. Aus dieser darstellung des Lucas begreift man am besten, wie notwendig ein evangelium war, welches die lebensgeschichte Jesu vom prinzipe des paulinischen λόγος τοῦ σταυροῦ darstellte, wie notwendig ein johanneisches evangelium einmal geschrieben werden musste, wenn nicht fortwärend ein schneidender widerspruch zwischen der geschichtlichen wirklichkeit des lebens Jesu und der dogmatischen überzeugung vom wesen des Messias-heiland und seiner messianischen heilstätigkeit bleiben sollte.

des Matthäus, zu seiner darstellung dieser tatsache geführt werden musste: so wenig kann doch dieser darstellung die geschichtliche wirklichkeit entsprochen haben. Denn Jesus verkündet außer in einzelnen andeutungen dreimal noch vor dem ausgang in Jerusalem in klaren und eindringlichen worten, dass es zum leiden, zum tode, zur auferstehung kommen werde, verkündet dies als göttliche bestimmung und notwendigkeit, wie das gotteswort der heiligen schriften es vorherverkündet habe — aber doch bleibt den jüngern dies wort ein rätselgeheimnis. Denn allerdings wärend seines lebens spricht Jesus nicht über diesen punkt, der von der entscheidendsten bedeutung war für den glauben und das messianische bewusstsein der jünger; und diese selbst „fürchteten sich ihn zu fragen in betreff dieses wortes" (9, 45). Erst nach dem tode und der auferstehung öffnet Jesus den jüngern das verständnis der heiligen schriften und damit seines leidens und todes. Und nun hellt sich das bewusstsein der jünger über dies dunkle rätsel auf, ihr gemüt brennt in freudiger erregung, alle trauer schwindet und der fast verlorne glaube an den Messias und die verwirklichung des messianischen reiches stellt sich wieder her. Ein solches verhältniss ist in wirklichkeit unmöglich. Denn Jesus erscheint hier wie der held im drama, den seine jünger als stumme statisten begleiten. Weder redet er zu ihnen, noch fragen sie ihn; redet er zu ihnen, wenn wir die anschauung des Paulus dem bewusstsein Jesu zu grunde legen, über das, fragen sie ihn nach dem, was der eigenste zweck des messianischen werkes ist; redet er zu ihnen, wenn wir die anschauung des Lucas selbst zu grunde legen, über das, fragen sie ihn nach dem, was der entschiedenste anstoß ihres glaubens an ihn als den Messias wurde. Und warum denn bleibt den jüngern vor dem tode der tod ein rätsel, wenn es doch nach dem tode Jesu so leicht wird, durch hinweis auf die heilige schrift das rätsel zu lösen? Warum verstehen die jünger vor dem tode nicht, wärend sie nach demselben sofort verstehen? Wir sehen an diesem punkte in der darstellung des Lucas, wie das bewusstsein der jünger und Jesu selbst notwendig an einander gebunden ist, aus dem bewusstsein der jünger notwendig ein rückschluss auf das bewusstsein Jesu gemacht werden muss. Wissen die jünger vor dem tode Jesu nicht um den tod als göttlichen schicksals- oder heilswillen, so kann auch Jesus nicht so darum gewusst haben, dass er das bewusstsein der jünger darüber aufzuklären und zu vergewissern

im stande war. Denn dass die jünger ihn nicht sollten verstanden haben, entspricht zwar der darstellung des Matthäusevangelium, aber nicht der wirklichkeit. Um das leiden und den tod als notwendigkeit des göttlichen schicksalswillens für die das gottesreich vorbereitende wirksamkeit des Messias-propheten zu begreifen, brauchte Jesus auch vor seinem tode die jünger nur auf die heiligen schriften hinzuweisen; um den tod als notwendigkeit des göttlichen heilswillens für das die versöhnung der sündigen menscheit vollführende werk des Messias-heiland zu begreifen, brauchte Jesus auch vor seinem tode die jünger nur auf die religiöse weltanschauung des jüdischen bewusstseins hinzuführen. Alle gedanken, die dabei in betracht kamen, von der sündhaftigkeit des menschen, von dem tode um der sünde willen, vom sühnopfer als stellvertretendem leiden zur versöhnung und wiedererlangung der gnade Gottes — diese gedanken waren axiome des jüdischen bewusstseins und die auferstehung war dogma der überwiegenden menge des jüdischen volkes. Hier bleibt nur das dilemma, entweder wollte Jesus oder konnte Jesus seinen jüngern vor seinem tode das rätsel seines leidens und todes nicht lösen. Und da wir kein interesse denkbar machen können, kein wahres interesse, welches mit dem bilde Jesu als einer religiösen und sittlichen persönlichkeit zusammenbesteht, dass derselbe das rätsel nicht hätte lösen wollen, so bleibt nur die annahme, dass auch er das rätsel nicht lösen konnte, weil zu der zeit, wo er es den jüngern noch hätte lösen können, auch ihm der tod weder als göttlicher schicksalswille, noch als göttlicher heilswille offenbar war. Daraus folgt aber auch, dass die darstellung des evangelisten, der Jesus noch in Galiläa und zuletzt auf dem wege nach Jerusalem lange vor seinem tode den jüngern sein todesleiden und seine auferstehung voraussagen lässt, der wirklichkeit nicht entsprechen kann.

Damit ist nun nicht behauptet, dass Jesus überall kein bewusstsein über sein leiden und vor seinem tode über seinen tod gehabt habe. Wie aber dies gewesen sei, wird uns schließlich eine kritik der darstellung des Matthäus enthüllen.

Diese grundform der synoptischen lebensgeschichte Jesu hat ihre charakteristische eigentümlichkeit darin, dass am schlusse der galiläischen wirksamkeit nach der scene bei Cäsarea Philippi und dem bekenntnisse des Petrus: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* Jesus vor dem

ausgange in Jerusalem dreimal bis in alle einzelheiten hinein (cf. 20, 17) den jüngern diesen ausgang vorherverkündet. Diese darstellung wird offenbar von der gewissheit getragen, dass, wenn Jesus der Messias und Messiasprophet war, wenn also in ihm ein göttlich prophetisches wissen lebte, der ausgang in Jerusalem nicht erst in diesem ausgange selber, sondern schon von anfang an ein moment seines wissens muss gewesen sein, dass Jesus also, wenn er der Messias-prophet war, schon wenigstens von dem augenblicke an, als er sein angesicht wandte gen Jerusalem zu gehen, den jüngern diesen ausgang in Jerusalem muss prophetisch vorherverkündet haben, damit diese nicht, überrascht von einem ganz unerwarteten ausgange, grund gehabt hätten, an der messianität Jesu ungläubig zu werden. Es liegt der darstellung des Matthäus der gedanke zum grunde, den später erst das johanneische evangelium wieder zur geltung gebracht hat: *ἀπ᾽ ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι* (Joh. 13, 19 cf. c. 14, 28). Von diesem standpunkte aus und weil das bewusstsein des evangelisten das leiden und den tod Jesu nur als göttlichen schicksalswillen und begleitenden umstand der das kommende himmelreich vorbereitenden wirksamkeit des Messias anschaut, der keiner weiteren dogmatischen erläuterung bedarf, fühlt Matthäus auch nicht den trieb, zu zeigen, wie nach dem tode Jesu das bewusstsein der jünger mit diesem tode sich versöhnt habe. Denn wie Paulus (1. Cor. 15) andeutet, dass mit der erscheinung Christi nach seinem kreuzestode und der gewissheit seiner auferweckung der glaube der jünger auch seiner messianität gewiss gewesen, so ist auch nach Matthäus das religiöse bewusstsein der jünger mit der gewissheit der auferweckung befriedigt. Es ist eben gekommen, was Jesus vorhergesagt hat (cf. 28, 6: *ἠγέρθη καθὼς εἶπεν*). Und nur als ein nebengedanke verbindet sich damit, was Lucas zum hauptgedanken erhoben hat, dass in den leiden Jesu die schriften der propheten zur erfüllung gekommen sind (cf. 26, 54. 56).

Abgesehen von dieser eigentümlichkeit in der form der darstellung finden wir auch beim Matthäus denselben widerspruch der dogmatisch-religiösen und der historisch-religiösen anschauung vom leiden und vom tode des Messias. Hier nun aber, wo wir vor der endlichen entscheidung unserer frage stehen, welches bewusstsein die jünger beim tode Jesu von diesem tode gehabt haben, müssen wir zum verständnis des Matthäus den unterschied dieser beiden

anschauungen noch einmal bestimmt und scharf einander gegenüberstellen.

In der dogmatisch-religiösen anschauung, wie sie das evangelium des Paulus in reinster form ausgeprägt hat, ist der zweck der erscheinung, der tätigkeit des Messias die verwirklichung des reiches Gottes durch verwirklichung der gerechtigkeit der menschen. Aber die verwirklichung dieser gerechtigkeit ist bedingt durch die *notwendigkeit* der sünde im menschen, und gebunden an die versöhnung Gottes mit den menschen durch ein sündenloses stellvertretungssühnopfer. So tritt in die tätigkeit des Messias zu dem endzweck der verwirklichung des reiches Gottes der mittelzweck, die versöhnung Gottes mit den menschen durch den opfertod des sündlosen Messias. Damit ist der tod des Messias zweck des göttlichen, des messianischen heilswillens und zwar notwendiger zweck der tätigkeit des Messias-heiland in dieser weltzeit. Und weil der tod zweck ist, so *weiß* das messianische bewusstsein im *anfang* seiner tätigkeit und von *anfang* an um die *notwendigkeit des todes* als das *ende* der messianischen tätigkeit in dieser weltzeit vor anbruch des gottesreiches.

In der historisch-religiösen anschauung ist der zweck der erscheinung, der tätigkeit des Messias ebenfalls die verwirklichung des himmelreiches durch verwirklichung der gerechtigkeit der menschen. Und die verwirklichung dieser gerechtigkeit ist in nach A.T.lich gesetzlicher anschauung gebunden an die voraussetzung freilich der *allgemeinheit*, aber nicht der notwendigkeit der sünde; die „bessere gerechtigkeit“ auch des himmelreiches bleibt eine subjektive gesetzliche gerechtigkeit und wird vom menschen selbsttätig erworben nach reinigender buße und umkehr durch *wahrhaft religiöse*, innere und wesenhafte erfüllung des gesetzlichen willens Gottes im eigenen sittlichen wollen und eigenen sittlichen tun. So tritt in die tätigkeit des Messias zu dem endzweck der verwirklichung des himmelreichs der mittelzweck, für diese „bessere gerechtigkeit“ des himmelreiches die menschen zu gewinnen. Insofern aber diese „bessere gerechtigkeit“ nicht gebunden ist an die notwendigkeit der sünde, ist auch ihre verwirklichung nicht gebunden an die notwendigkeit eines sühnopfertodes. Und weil der tod des Messias nicht notwendiges mittel zur verwirklichung der gerechtigkeit des himmelreiches, so ist er auch nicht heilswille und heilszweck Gottes und des Messias. Wol aber trifft nun der Messias bei dieser das kom-

mende himmelreich vorbereitenden verwirklichung der gerechtigkeit des himmelreiches auf den widerstand der sündigen menschen, und erfährt aus diesem widerstande alle die leiden, welche nach einem in der religiösen geschichte offenbaren gesetze von jeher jede prophetentätigkeit im dienste Gottes unter den menschen begleitet hat. Nach diesem geschichtlichen gesetze sind leiden von seiten der menschen eine göttliche schicksalsfügung und ein notwendig begleitender umstand der das kommende himmelreich vorbereitenden wirksamkeit des Messias-propheten. Und weiß nun der Messias um den zweck der messianischen tätigkeit, um verwirklichung des kommenden himmelreiches durch verwirklichung der gerechtigkeit dieses reiches, so weiß er auch um die *notwendigkeit der leiden*, die nach göttlichem schicksalswillen mit dieser prophetentätigkeit verbunden sind. Nicht aber weiß er um die notwendigkeit des todes des Messias. Denn da der tod kein notwendiges mittel zur erreichung des messianischen zweckes ist, wie sollte das messianische bewusstsein um die notwendigkeit des todes wissen? Tritt der tod als ein gottgewolltes moment in der reihe der messianischen leiden dennoch ein, so kann das messianische bewusstsein diesen tod des Messias nur als eine göttliche schicksalsfügung aus dem gange und im gange der gottbestimmten führung des eigenen lebens vorahnend im bewusstsein ergreifen.

Diese reine form der historisch-religiösen anschauung vom leiden und vom tode des Messias liegt nun der darstellung des Matthäus zum grunde. Sie ist aber nicht rein mehr in derselben enthalten, sondern, wie wir später sehen werden, nach dem gesetz der jüdischen, der teleologisch-theistischen geschichtschreibung umgeformt worden. Mit ihr ist aber auch schon im Matthäusevangelium, wie es jetzt vorliegt, die dogmatisch-religiöse anschauung verbunden. Denn der an sich für die verwirklichung des messianischen zweckes nicht notwendige*) tod des Messias ist als wirkliche tatsache eingetreten. Damit musste das jüdisch-theistische bewusstsein diese tatsache als göttlichen willen anerkennen, dass jüdisch-teleologische bewusstsein nach einem zwecke dieses göttlichen willens fragen. Dadurch wurde das religiöse bewusstsein zu einer dogmatisch-religiösen reflexion über den tod des Messias gedrängt. Weil aber diese reflexion der urapostel einer festen über-

*) cf. Gal. 2, 21: δωρεὰν ἀπέθανεν.

lieferung aus dem bewusstsein Jesu selbst entbehrte, so ging sie nach verschiedenen seiten auseinander, die aber alle auf zwei grundformen zurückgehen. Entweder nämlich konnte das todesleiden auf die persönlichkeit des Messias selbst bezogen werden. Das ergebnis dieser reflexion hat schließlich der Hebräerbrief auf die einfachste formel gebracht: ἔπρεπεν αὐτῷ τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας διὰ παθημάτων τελειῶσαι (cf. 2, 10). Diese anschauung haben wir in der Apokalypse und angedeutet auch im Lucasevangelium gefunden (παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ 24, 26); im Matthäusevangelium ist keine spur derselben. Oder aber es konnte der tod des Messias auf die menschen bezogen werden. Das ergebnis dieser reflexion, wie es am reinsten Paulus ausgesprochen hat, war die anschauung, dass der tod des sündenlosen Messias ein stellvertretendes sühnopfer sei für die sünde der sündigen menschen. Diese ergebnisse der dogmatisch-religiösen reflexion mussten sich nach der wirklich eingetretenen tatsache des todes des Messias auch schon im judenchristlichen bewusstsein der urapostel notwendig mit der historisch-religiösen anschauung verbinden. Denn nur durch sie konnte dem religiösen bewusstsein das rätsel des todes des Messias gelöst werden. Weil aber vor der eingetretenen tatsache des todes das bewusstsein der urapostel nur von der historisch-religiösen anschauung beherrscht gewesen war, so konnte die dogmatisch-religiöse jene andere aus dem bewusstsein der urapostel nicht verdrängen, die in der wirklichkeit des lebens Jesu vor seinem tode ihren festen, unverlierbaren halt hatte. Und so konnte die historisch-religiöse anschauung auch nicht aus der verkündigung der urapostel und aus der judenchristlichen überlieferung dieser verkündigung verdrängt werden.

So erklärt sich denn, dass wir auch in der judenchristlichen überlieferung des Matthäus zwar die beiden widersprechenden anschauungen vom leiden und vom tode Jesu finden, dass aber die eigentliche grundanschauung die historisch-religiöse ist. Denn diese findet sich zunächst mit ausnahme zweier stellen in allen übrigen. cf. 17, 12; 16, 21 mit der erläuterung in der rede 16, 24 sq.; 20 17 mit der erläuterung aus der rede 20, 22 sq.; 23, 37 sq. Alle diese stellen führen darauf, dass im bewusstsein des Matthäusevangelium Jesus sein leiden und auch seinen tod in historisch-religiöser anschauung als menschentat gegen den das kommende himmelreich vorbereitenden Messias-propheten

und zugleich als gotteswillen im sinne einer schicksalsbestimmung, eines ὡρισμένον, über die prophetische tätigkeit des Messias gedacht habe. Und auch das gebet in Gethsemane — wenn wir die kreuzesworte 27, 46 noch unberücksichtigt lassen — erklärt sich nur, wenn in Jesus das bewusstsein lebte, dass sein todesleiden nicht der messianische heilszweck Gottes in der heilsoekonomie — wie hätte er dann um abwendung desselben bitten können (cf. das Johannesevangelium) — sondern dass es nur allgemeiner schicksalswille Gottes sei; dass er also um änderung des todesleidens bitten könne, weil dasselbe als ein nicht notwendiges mittel, sondern als ein nur begleitender umstand des messianischen werkes, von der freien fügung des göttlichen schicksalswillens abhänge.

In zwei stellen aber spricht Jesus die dogmatisch-religiöse anschauung aus, in der rede an die Zebedaiden 20, 28 und in den worten des abendmahls 26, 26 sq. In der ersten ganz klar, aber auch in der andern nach der überlieferung des Matthäus (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν v. 28) deutet Jesus seinen tod dogmatisch als ein sühnopfer und ein stellvertretendes sühnopfer für die sünde.

Nun aber ist gewiss, dass der in den worten 20, 28 ausgesprochene gedanke, der tod des Messias sei eine stellvertretende erlösung für viele gewesen, mit welchem, wenn wir ihn im sinne des paulinischen evangelium verstehen, sich der andere verbinden würde, der tod des Messias sei der wesenhafte heilszweck des messianischen heilswerkes und deshalb eine heilsoekonomische *notwendigkeit* gewesen — dass diese gedanken den worten und werken Jesu in der darstellung des Matthäus *von anfang an* völlig fremd sind. Denn wären sie der beherrschende mittelpunkt des messianischen bewusstseins Jesu gewesen, die worte desselben, namentlich die bergpredigt, in welcher mit der besseren gerechtigkeit des himmelreiches das prinzip des wahren religiösen verhältnisses zwischen Gott und mensch dargestellt ist, müsste, von diesem grundgedanken beherrscht, eine ganz andere form angenommen haben. Man könnte also nur sagen, dass dieser gedanke erst *später* und schon innerhalb der messianischen wirksamkeit in das bewusstsein Jesu eingetreten sei und zwar mit dem augenblicke, als Jesus von dem gedanken seines todes ergriffen, und damit sein denken zu einer reflexion über den göttlichen zweck und die göttliche notwendigkeit seines todes gedrängt wurde. So hängt denn die entscheidung,

ob diese worte 20, 28 der wirklichkeit des messianischen bewusstseins Jesu entstammen, oder aus dem bewusstsein des darstellers in diese rede hineingetragen sind, von der entscheidung der frage ab, wann in das bewusstsein Jesu der gedanke seines todesleidens eingetreten sei.

Auf diese frage führt uns nun auch die kritik der abendmahlsworte 26, 26 sq. In ihnen ist der gedanke eines stellvertretenden sühnopfertodes — der im jüdisch-dogmatischen bewusstsein gegeben war — ebenfalls als das eigene bewusstsein Jesu ausgesprochen*). Aber hier hat nun die kritik kein recht, diesen gedanken als einen für das messianische bewusstsein Jesu entscheidenden, weil dasselbe etwa gestaltenden aufzufassen, als ob derselbe sich verbunden habe mit dem gedanken oder gar hervorgegangen sei aus dem gedanken Jesu, dass dieser sühnopfertod der wesentliche heilszweck Gottes im messianischen heils-

*) Keim, der geschichtliche Christus, aufl. 3 p. 92 anm. 2 sucht diesen gedanken eines *ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* aus den abendmahlsworten zu entfernen. „Sein tod ist ein passahopfer, wiederum ein bundesopfer (2. Mos. 24, 5 sq.). Weder das eine noch das andere ist ein specifisches sühnopfer, indem sich sonst keine opfermahlzeit daran geschlossen, sondern mehr ein friedensopfer, eine *εἰρηνικὴ θυσία*. Aehnlich so setzte Jesus sein abendmahl ein als eine fröhliche opfermahlzeit zur feier der errungenen vollen gemeinschaft mit Gott."

Aber den sinn, den Jesus mit dem kelche des abendmahles verband, können wir zuletzt doch nirgends anders woher, als aus der situation und den worten Jesu erschließen. Und wenn nun Jesus, erfüllt von der ahnung seines todes und des messianischen zweckes seines todes, den kelch zur sichtbar gegenwärtigen darstellung dieses kommenden todes machte und diese handlung mit den worten begleitete: *τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,* wenn damit Jesus tod und sünde und sündenerlass in eine innere beziehung setzte: so können wir auf dem grunde eines jüdisch-religiösen bewusstseins nicht an eine „fröhliche opfermahlzeit zur feier der errungenen vollen gemeinschaft mit Gott", nicht an eine *εἰρηνικὴ θυσία,* sondern einzig nur an eine *θυσία περὶ ἁμαρτίας* denken, an ein stellvertretendes sündensühnopfer.

Und Keim verkennt völlig die natur des jüdisch-religiösen bewusstseins, wenn er behauptet: das abendmahl zeigt deutlich genug, dass es sich im grunde weniger darum handelte, Gott zu befriedigen, als vielmehr die menschheit zu beruhigen. Diese vorstellung ist modern, subjektiv-anthropologisch, aber nicht antik, objektiv-theistisch. Für dieses bewusstsein wäre richtiger zu sagen, dass es sich weniger darum handelte, die menschheit zu beruhigen, als vielmehr Gott zu befriedigen, wenn es nicht richtig wäre zu sagen, dass es sich darum handelte, die menschheit zu beruhigen dadurch, dass Gott befriedigt wurde und nachdem Gott befriedigt war.

werke sei. Denn alsdann hätte dieser gedanke unbedingt mit dem andern im bewusstsein Jesu verknüpft sein müssen, dass dieser sühnopfertod ein notwendiger wille Gottes sei in der heilsoekonomie. Aber wie die jünger Jesu bis zum letzten augenblicke von dieser notwendigkeit nichts wissen (26, 51 sqq.), so weiß auch Jesus nichts davon. Denn lassen wir auch hier noch die kreuzesworte 27, 46 unberücksichtigt, die nur aus der rein historisch-religiösen anschauung zu begreifen sind, so fleht doch unmittelbar nach dem abendmahle Jesus in Gethsemane zu Gott, er möge den todeskelch an ihm vorübergehen lassen. Damit weiß er die vollendung des messianischen werkes auch ohne den tod möglich, weiß seinen tod, wenn er ihn als gewiss ahnt, doch nur in historisch-religiöser anschauung als einen begleitenden umstand seiner messianischen wirksamkeit, als das im schicksalswillen Gottes etwa bestimmte letzte moment in der reihe der leiden des das kommende himmelreich bereitenden Messiaspropheten, als ein moment, das, weil vom freien schicksalswillen Gottes abhängig, nicht ein notwendiges sei. (cf. auch 26, 53. 54.) Auch hier zeigt die auslassung und zum gegensatz umgeformte darstellung des johanneischen evangelium, wie schon die urchristliche reflexion die unmöglichkeit begriff, dass im bewusstsein Jesu die volle und reine ausprägung des begriffes seines todes als eines heilsoekonomisch notwendigen, stellvertretenden sühnopfertodes mit dem gebete in Gethsemane habe zusammenbestehen können. Und grade die reflektirte umgestaltung dieser scene im Johannesevangelium, an deren tatsächlicher wirklichkeit die kritik im allgemeinen kein recht hat zu zweifeln, beweist damit nur, dass in dem historisch wirklichen bewusstsein des in Gethsemane betenden Jesus eine göttliche notwendigkeit eines sühnopfertodes des Messias nicht, oder doch nicht mehr gelebt habe.

Wenn daher Jesus diesen gedanken eines stellvertretenden sühnopfertodes, der späterhin die ganze messiasidee von grund aus umformte, in der abendmahlsscene wirklich ausgesproshen hat — und hieran zu zweifeln ist kein grund — so muss die kritik doch behaupten, dass dieser gedanke nicht sowol aus dem mittelpunkte des messianischen bewusstseins Jesu mit innerer notwendigkeit der gegebenen situation auf- und eingeprägt sei, als vielmehr dass die gegebene situation diesen gedanken in dem mit der göttlichen schicksalsnotwendigkeit seines todesleidens erfüll-

ten, und zugleich in der jüdisch-religiösen idee eines stellvertretenden leidens lebenden bewusstsein Jesu hervorgerufen habe, dass aber deshalb auch dieser gedanke des augenblickes bei der eile der zur letzten entscheidung drängenden ereignisse, die jede ruhige reflexion unmöglich machten, nicht mehr im stande gewesen sei, weder das bewusstsein Jesu, noch das seiner jünger zu erfüllen und umzugestalten. Der gedanke ist ein in den boden des bewusstseins gesenkter keim; für die gegenwart liegt er wie im tode begraben, um in der zukunft zu neuem leben aufzuerstehen.

Dies resultat der kritik könnte nur irrig, oder nur unsicher sein, wenn es mit der messiasidee überhaupt in widerspruch stände, wie sie im bewusstsein Jesu gelebt hat. Die neueren untersuchungen über die darstellung des lebens Jesu in den synoptischen evangelien haben nun ergeben, dass wesentlich in dem ausdrucke: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Jesus sein messianisches bewusstsein zum ausdruck gebracht habe, und die eindringenden forschungen über diesen ausdruck haben auch alle voraussetzungen zu tage gefördert, aus denen der wahre gehalt desselben erkannt werden kann. Und zwar ist zunächst ein doppeltes anerkannt: dass Jesus mit dieser ausdrucksform an eine vorstellung seiner zeit muss angeknüpft, dass er aus seinem eigenen bewusstsein heraus dieser form ihren bestimmten inhalt muss gegeben haben. In betreff des ersten punktes aber kann Jesus die charakteristische form jenes ausdrucks nur entweder der im Ezechiel und auch Daniel (8, 17) gebräuchlichen anrede des propheten (*υἱὲ ἀνθρώπου*), oder der aus dem Daniel bekannten bezeichnung des Messias (7, 13 *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος*) entnommen haben. Nun leitet aber auch nicht die leiseste sichere spur dahin, dass in irgend einem zeitpunkte seines lebens Jesus sich als nur den propheten des kommenden himmelreiches gewusst habe; vielmehr spricht alles dagegen, am entscheidendsten dies, dass er dem Johannes diese stellung zuerkannt hat, und dass nur auf grund einer solchen dem Johannes von ihm zuerkannten stellung er selber sich als den Messias erfassen konnte. Und deshalb auch mit dem rufe des Johannes (Matth. 4, 17) ist Jesus nie als der prophet des Messias, sondern nur als der Messias-prophet aufgetreten. So bleibt nur übrig, dass Jesus diese selbstbezeichnung als Messias an den messiasnamen im Daniel angeknüpft habe. Und dahin führen alle spuren der synoptischen überlieferung.

Aber freilich den bestimmten gehalt hat Jesus in diese ausdruckform des Daniel aus seinem eigenen messianischen bewusstsein gelegt. Nur musste dieser bestimmte gehalt mit der allgemeinen vorstellung des Daniel im einklang stehen: sonst hätte Jesus weder für sein eigenes, noch für das bewusstsein seiner zeit an jene vorstellung, jenen ausdruck anknüpfen können. Welches war nun dieser gehalt? Es steht doch fest, dass sowol für das eigene bewusstsein Jesu selber, als das seiner zeit, seiner jünger und gegner, die wahrhafte bezeichnung des Messias der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* war. Das folgt aus der gesammten darstellung der Synoptiker, entscheidend aus der stelle Matth. 16, 13 sq., wo Jesus aus dem bewusstsein seiner jünger das bekenntnis hervortreibt, dass er, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,* sei *Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Wie kam Jesus dazu, sich als Messias auch für sein eigenes bewusstsein mit einem andern namen zu bezeichnen als mit dem, der für sein eigenes bewusstsein der wahre name des Messias war? Jesus muss sich als Messias mit dem ausdrucke *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in bewusster einheit und doch in bewusstem unterschiede vom *υἱὸς τοῦ θεοῦ* bezeichnet haben. Und dahin führt mit notwendigkeit die dialektik seines messianischen bewusstseins. Denn wenn Jesus noch als mensch in menschlich irdischen verhältnissen vor dem anbruche des erst nahenden himmelreiches sich als den Messias dieses kommenden himmelreiches begriff: so musste er sich sagen, dass er als Messias der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* zugleich sei und nicht sei, weil er der sohn Gottes noch nicht in der wahrhaften daseinsform des sohnes Gottes sei. Für dieses moment der messiasidee, der sohn Gottes noch nicht in der daseinsform des sohnes Gottes zu sein, musste Jesus in seinem bewusstsein einen ausdruck, einen namen gestalten. Und hier kam seinem bewusstsein der danielische ausdruck *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* entgegen. Jesus musste sich sagen, dass er als Messias in der gegenwärtigen weltzeit jenes Danielische *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* verwirkliche mit der bestimmung, in der kommenden weltzeit in jene daseinsform des Danielischen *υἱὸς ἀνθρώπου* einzutreten, wo dieser beim wirklichen eintritte des himmelreiches durch einen akt Gottes selber erscheinen werde als der *μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασε καὶ προσενέχθη αὐτῷ καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία καὶ πάντες οἱ λαοὶ, φυλαὶ καὶ γλῶσσαι αὐτῷ δουλεύσουσιν· ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ παρελεύσεται καὶ*

ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται; Jesus musste sich sagen, dass er in der gegenwart der Messias-menschensohn sei, dazu bestimmt, mit dem wirklichen eintritte des reiches der himmel in die wahrhafte daseinsform dieses menschensohnes, in die daseinsform des Messias-gottessohnes einzutreten. Das ist die einheit und der unterschied des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und des *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Beide formen sind der wesenhafte ausdruck des messiasbewusstseins Jesu, wie dasselbe sich in der geschichtlichen verwirklichung des himmelreiches mit notwendigkeit bilden musste. Als Messias des *αἰὼν οὗτος* ist Jesus die verwirklichung jenes vom Daniel schon verkündeten: *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου*, ist Jesus also *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, und ist als solcher bestimmt, als Messias des *αἰὼν μέλλων* in die wahrhafte daseinsform des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, in die daseinsform des *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, des Messias-könig des messianischen reiches, einzugehen. Aber nun als der zum gottessohn bestimmte*) menschensohn ist Jesus an sich auch schon in dieser weltzeit der gottessohn. Er trägt das den gottessohn constituirende element in sich, *τὸ πνεῦμα ἅγιον, τοῦ θεοῦ* und übt schon als noch der menschensohn kraft dieses *πνεῦμα ἅγιον, τοῦ θεοῦ* die ganze machtfülle des gottessohnes aus, so weit sie vor dem eintritte des himmelreiches auszuüben möglich ist. Doch als der zum gottessohn bestimmte menschensohn ist Jesus in dieser weltzeit auch noch nicht der gottessohn, und hat als menschensohn und Messias-prophet wärend der vorbereitung des nahenden himmelreiches von dem wieder-

---

*) In höchst eigentümlicher weise stimmt mit dieser aus der inneren dialektik des messianischen bewusstseins Jesu entwickelten anschauung von den zwei unterschiedenen daseinsformen des messias, in deren zweiter derselbe erst als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in wahrheit (*ἐν δυνάμει*) existirt, die stelle des Römerbriefes 1, 3. 4. Verf. hat schon früher nachgewiesen (cf. unten: Bedeutung des wortes *σάρξ*, abschn. 5 init.), dass diese stelle kein reiner ausdruck der paulinischen christologie sei, dass Paulus in ihr vielmehr der judenchristlichen anschauung der Synoptiker, der Apokalypse, der Akta entgegenkomme. Denn der kern der hier ausgesprochenen anschauung ist, dass der mensch Jesus, der davidssohn, durch einen willensakt Gottes bestimmt ist der gottessohn in macht (d. h. *κύριος* und *βασιλεύς*) zu sein gemäß dem geiste der heiligkeit seit und zufolge der totenauferstehung; dass also die wahrhafte existenzform des gottessohnes erst in folge der auferstehung mit dem anbrechenden himmelreiche beginnt. Diese anschauung ist die durch die eingetretenen tatsachen des todes und der auferstehung nur umgeformte anschauung Jesu, wie sie in dem unterschiede des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* als der noch nicht wahrhaften und als der wahrhaften daseinsform des Messias ausgeprägt ist.

stande der sündigen menschheit alle die leiden zu erdulden, welche mit dieser wirksamkeit des Messias-propheten nach göttlicher schicksalsbestimmung verknüpft sind. So vereinigen sich in der messiasvorstellung: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* die widersprechenden prädikate messianischer macht und messianischer ohnmacht.

Diese analyse des begriffes des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist allerdings von entscheidender bedeutung für die erkenntnis des messianischen bewusstseins Jesu und seiner jünger. Wenn Jesus selber sich in dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nur als den zum sohne Gottes im kommenden himmelreich erst noch bestimmten Messias erfasste und darstellte, so begreifen wir nicht nur, wie das halb gläubige und gläubige volk Jesum als propheten anschauen (Matth. 16, 14; 21, 11), sondern wie auch die gläubigen jünger ihn noch den *ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ* und zugleich doch den *μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ* (Luc. 24, 19 sq.) nennen konnten; begreifen wir, wie die vorstellung des Messiaspropheten bei den uraposteln (Apokalypse) im bewusstsein Jesu selbst ihre letzte wurzel hat. Wir begreifen ferner, weshalb sowol Jesus selbst (Matth. 26, 63), als die jünger die volle wirklichkeit des messiastums erst an den wirklichen eintritt des reiches der himmel durch eine allmachtstat Gottes geknüpft haben, für welches die wirksamkeit Jesu in der diesseitigen weltzeit nur einleitende vorbereitung sei. Wir begreifen endlich, warum, wenn Jesus auch das reich der himmel im allgemeinen im sinne Daniels und im sinne seiner zeit als ein nationales, im diesseits zu verwirklichendes anschaute, er dennoch mit diesem himmelreiche prinzipiell brach. Denn wenn Jesus die verwirklichung jenes reiches der himmel an seine persönlichkeit knüpfte, sich aber zunächst nur als den Messias-propheten des k o m m e n d e n himmelreiches begriff, so hielt er zugleich als eine religiöse und ächt religiöse persönlichkeit seiner zeit jeden gedanken von sich fern, dieses reich durch seinen, durch menschenarm (mit gewalt) zu verwirklichen, stellte es vielmehr einem unmittelbaren eingreifen der göttlichen allmacht anheim, vom himmel her das reich der himmel im diesseits aufzurichten. In dieser ächt religiösen passivität der göttlichen aktivität gegenüber wurde seine wirksamkeit, als eine die gerechtigkeit des kommenden himmelreiches bereitende und vorbereitende, zugleich eine rein geistige, religiöse. Und dies kommende himmelreich selber ward für die gegenwart ein rein geistiges,

religiöses, da nur erst sein ideelles wesen in die gegenwart hereinragte. Nicht also die idee des leidenden oder gar todesleidenden Messias, sondern diese ächt und tief religiöse selbstbeschränkung eines in Jehovah gelassenen gemütes auf eine passive aktivität, die jede entscheidung von dem allmachtswillen des herrn erwartet, ist der prinzipielle bruch Jesu mit dem nationalen messiasreiche, wie die pharisaeer und zeloten es nicht nur hofften, sondern auch selber in wirklicher gegenwart zu erkämpfen sich anstrengten.

Aus dieser analyse des inhaltes des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* entscheidet sich nun endlich die frage, ob der tod oder auch nur das todesleiden des Messias von anfang an ein notwendiges moment im messianischen bewusstsein Jesu gewesen sei. Und da sehen wir, dass allerdings die vorstellung des leidenden Messias mit dem gehalte des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* von anfang an untrennbar verknüpft ist. Wir sehen aber auch, dass die vorstellung des todesleidenden oder des toten Messias von anfang an nicht damit verknüpft ist. Denn wenn wir einerseits, wie es notwendig ist, den gehalt des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* durch den inhalt der bergpredigt und das in derselben ausgesprochene religiöse verhältnis von Gott und mensch ergänzen, so begreifen wir, dass zur verwirklichung jener besseren gerechtigkeit des himmelreiches der tod des Messias ein *δωρεὰν ἀποθανεῖν* ist. Und wenn nicht notwendiger heilszweck des messianischen werkes, so kann ein sühnopfertod des Messias auch nicht ein notwendiges und ein anfängliches moment im messiasbewusstsein gewesen sein. Oder wenn andererseits der besitz des *πνεῦμα ἅγιον*, des *πνεῦμα ἁγιωσύνης* von anfang an das constituirende element der messiaspersönlichkeit ist, und wenn doch dieser geist der heiligkeit in den versuchungen und leiden des lebenden Messias sich hinlänglich bewährt, so begreifen wir, dass auch zur bewähr der messiaspersönlichkeit das todesleiden des Messias überflüssig ist. Und wenn nicht notwendiger zweck zur bewähr der messianischen persönlichkeit, so kann auch nach dieser seite das todesleiden des Messias nicht ein notwendiges und ein anfängliches moment des messiasbewusstseins Jesu gewesen sein. Dagegen begreifen wir aber, dass, wenn Jesus aus der göttlichen führung seines lebens die gewisse vorahnung, die vorahnende gewissheit seines todes im bewusstsein erfasste: dieses bewusstsein Jesu den tod als göttlichen willen aus dogmatischer reflexion heraus in zweifacher weise sich deuten konnte,

entweder als bewährendes leiden für ihn selber, oder als stellvertretendes leiden für die menschen. Denn nach diesen beiden seiten hin hatte das jüdisch religiöse, dogmatische bewusstsein leiden und tod des gerechten mit dem göttlichen willen verknüpft. Hier aber musste nun in der dialektik des bewusstseins Jesu ein entscheidendes eintreten. Wenn Jesus in der anschauung des *υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου* von anfang an das leiden als einen *für sich*, für *seine* messianische wirksamkeit in der diesseitigen weltzeit notwendigen schicksalswillen Gottes begriffen hatte, so musste er auch in übereinstimmung mit diesem begriffe *unmittelbar und zunächst* sein todesleiden als ein neues moment im göttlichen schicksalswillen *über ihn selber*, als das letzte moment in der reihe der *über ihn selber* verhängten messianischen leiden begreifen. *Nur erst wenn er ganz aus dem kreise der von anfang an in ihm lebendigen, sein messianisches bewusstsein von anfang an erfüllenden und constituirenden vorstellungen heraustrat*, konnte er sein todesleiden nicht auf sich, sondern *auf die menschen* beziehen und als ein stellvertretendes leiden für die sünden der sündigen menschen begreifen. Aus dieser notwendigen dialektik des messianischen bewusstseins in Jesu, wie dieselbe aus der einheit und dem widerspruche der ursprünglichen messiasvorstellung des *υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου* mit den wirklichen tatsachen des lebens sich entwickelte, erklären sich die eigentümlichen erscheinungen der synoptischen darstellung: dass Jesus von anfang an die vorstellung auch des notwendigen, göttlich gewollten leidens mit der messiasanschauung des *υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου* verbindet; dass, als Jesus die gewissheit seines todes ahnt, zwei vorstellungsreihen in seinem bewusstsein sich entwickeln, von denen die eine aus seinem eigensten bewusstsein das todesleiden in historisch-religiöser reflexion als freien schicksalswillen Gottes, als letztes moment in der reihe seiner gottgewollten leiden, als prüfende versuchung anschaut, von denen die andere auf anlass einer gegebenen äußeren situation des passahmahles den tod in rein dogmatisch-religiöser reflexion als heilswillen Gottes, als stellvertretendes leiden für die sünde und zur vergebung der sünde begreift; dass Jesus diese letztere vorstellung, weil sie eine seinem eigensten messianischen bewusstsein fremde war, nicht festhält, sondern zu der anderen, ihm ursprünglichen und seine ganze messianische wirksamkeit bedingenden auch nach

dem abendmahle im gebet zu Gethsemane, ja auch in den worten am kreuze (Matth. 27, 26) wieder zurückkehrt.

Aber nun erhebt sich die frage, wann in dem bewusstsein Jesu der gedanke eines todesleidenden Messias entstanden sei. Es ist besonders Keim, mit dessen darstellung die kritik sich hier auseinanderzusetzen hat. Denn Keim grade ist es, der eine erst innerhalb der ursprünglichen, anfangs ohne die idee des leidens angeschauten messianischen wirksamkeit entstandene anschauung eines leidenden Messias behauptet hat (cf. der geschichtliche Christus, 3. aufl. 1866 p. 37): die leidensidee kam als eine bewusstseinsstufe, welche eine andere ablöste, ohne sie gänzlich aufzulösen, und sie kam nicht als plötzliche bewusstseinsstufe, sie kam allmählich und sie kam getragen von zwingenden motiven der geschichte. Und im anschluss an die darstellung des Matthäus knüpft Keim die entstehung dieser leidensidee im bewusstsein Jesu an den ausgang des täufers, die erste verkündigung dieser leidensidee an die scene bei Cäsarea Philippi und das bekenntnis des Petrus: du bist Christus, der sohn Gottes, also an den abschluss der galilaeischen wirksamkeit Jesu.

Dagegen muss die kritik entschiedenen widerspruch erheben*). Keim hat zunächst die ganze frage nicht rein gestellt. Er hat den unterschied zwischen der historisch-religiösen und der dogmatisch-religiösen anschauung vom leiden und vom tode des Messias nicht erkannt, und hat demzufolge auch zwischen der idee des leidenden und todesleidenden oder toten Messias nicht unterschieden. Wie ihm daher die idee des leidenden Messias mit der idee des todesleidenden und kreuzestoten, so fällt ihm auch die be-

*) Den an sich und für die zeit bedeutungsvollen und anziehenden vorträgen von Keim fehlt ein zweifaches: eine dogmatisch-freie stellung zu dem urchristlichen geiste, eine kritisch-freie stellung zum Matthäusevangelium. Die dogmatische unfreiheit würde an sich gleichgültig sein, wenn sie Keim nicht historisch unfrei machte, nicht hinderte, die geistesmächte, welche die zeit Jesu beherrschten, rein zu erfassen, ihre wirksamkeit auch auf das bewusstsein Jesu rein zu erkennen. Und so unfrei eine frühere theologie dem evangelium des Johannes, so unfrei steht Keim dem evangelium des Matthäus gegenüber. Denn wenn er auch an einzelnen punkten und also im prinzip zugesteht, dass die darstellung des Matthäus durch die dogmatische reflexion einer zeit nach Jesu hindurchgegangen sei, so kann er sich doch nie recht entschließen, dies prinzip durch seine darstellung durchzuführen; er sucht vielmehr überall das messiasbild des Matthäusevangelium als das wirklich historische nachzuweisen und festzuhalten.

wusstseinsstufe des leidenden, mit der des todesleidenden oder kreuzestoten Messias zusammen. So irrt denn Keim in doppelter weise: dass er das bewusstsein des leidenden Messias zu spät, des todesleidenden zu früh entstehen lässt. Denn die idee des leidenden Messias, wie sie mit der messiasanschauung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sich verbindet als die idee des gottgewollten leidens des Messias-propheten durch den widerstand der ungläubigen und sündigen menschen in der vorbereitung des kommenden himmelreiches — diese idee, wenn sie mit der vorstellung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nicht schon notwendig gesetzt war, musste sich doch unmittelbar mit ihr verbinden, sobald Jesus in seiner wirksamkeit den widerstand der menschen erfuhr. Dies aber trat nicht erst seit dem tode des Johannes ein, sondern seit dem auftreten Jesu nach der gefangensetzung des Johannes (Matth. 5, 17). Daher finden wir auch im Matthäusevangelium schon in der darstellung der beginnenden wirksamkeit Jesu worte und anschauungen, die nur auf den leidenden Messias in diesem sinne gedeutet werden können (Matth. 8, 20).

Andererseits kann die idee des todesleidenden Messias nicht schon mit dem tode des täufers und dem abschluss der galilaeischen wirksamkeit in das bewusstsein Jesu getreten sein. Denn in diesem zeitpunkte seines wirkens kann er den gedanken des todes noch nicht gefasst haben. Diese behauptung bedarf allerdings einer ausführlichen begründung durch eine kritik der darstellung des Matthäus.

Zunächst schon in ihrer form können die leidensverkündigungen Jesu (Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 19) als historisch wirkliche nicht festgehalten werden, auch nach den voraussetzungen Keims nicht, so lange als man überhaupt ein gottmenschliches bewusstsein in Jesu festhält, und mit der gottmenschheit ernst ohne phrase machend, das menschliche als eine wirkliche schranke des göttlichen begreift. Denn schon 16, 21, auch wenn man an der voraussagung des *ἐγερθῆναι* sich nicht stoßen wollte — denn wenn Jesus als Messias seinen tod erwartete, musste die auferweckung, die ein jüdisches dogma war, von dem zugleich mit erwartet werden, der trotz des todes an seiner messianität nicht verzweifelte — so muss man sich doch stoßen an der vorverkündigung der auferweckung *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*. Eine solche besonderheit des wirklichen kann von einem noch menschlichen geiste auch beim gesteigertsten zukunftsahnen und -schließen nicht vorausgewusst werden.

Ebenso verhält es sich 17, 22 mit der vorausverkündigung des παραδίδοσθαι, wenn damit auf die tatsache des verrates angespielt ist. Und dazu kommt 20, 19 noch die überlieferung an die heiden zur verspottung, zur geißelung, zur kreuzigung — lauter so besondere, dem zufall des wirklichen angehörende tatsachen, dass ein noch menschlicher geist nur aus der wirklichkeit sie wissen, nicht aus sich selber sie vorauswissen kann. Die phrase, mit welcher Keim den widerspruch solcher vorverkündigungen mit einem noch menschlichen bewusstsein verhüllen will, von den „konsequent vorwärtsschreitenden leidensverkündigungen nach den anfänglichen allgemeineren ausdrücken“ (p. 35. anm.) zerrinnt hier in sich selber. Denn sie wäre nur berechtigt, wenn zwischen 16, 21 und 20, 19 eingetretene ereignisse jene besondere gestaltung der anfänglich allgemeineren ausdrücke (πάσχειν, ἀποκτανθῆναι, ἐγερθῆναι) möglich gemacht hätten. Dazu kommt, dass nach Keims darstellung selber — der ich im allgemeinen recht gebe — Jesus seinen jüngern keine offene verkündigung seiner auferstehung mitgeteilt hat, weil dieselben eine solche nicht erwarteten (p. 130 anm.). Damit kann Keim aber die aussprüche 16, 21; 17, 22; 20, 17 als historische nicht mehr festhalten. Denn die verkündigung der auferstehung ist ein wesentliches moment derselben. Diese soll den jüngern, welche ohne auferweckung an den leidenden und getöteten Messias den glauben verlieren mussten, die möglichkeit gewähren, an den toten Messias mit der auferweckung den glauben festzuhalten *).

---

*) Keim beachtet nicht, dass im messianischen bewusstsein Jesu und der jünger tod und auferstehung correlate begriffe sind, dass bei der voraussetzung des todes Jesu die auferstehung ein postulat ist, falls der glaube an Jesus als den Messias bestehen soll. Es ist daher irrig, wenn Keim die beziehung beider vorstellungen so gestaltet, dass Jesus den jüngern offen den tod, die auferstehung nicht offen verkündet habe (cf. p. 130 anm.). Vielmehr hätte Keim die beziehung so gestalten müssen: hat Jesus den jüngern offen seinen tod verkündet, und hielt er an dem glauben fest, dass er der Messias sei, so muss er auch seine auferstehung offen verkündet haben; hat aber Jesus seine auferstehung nicht offen verkündet, so kann er auch seinen tod nicht offen verkündet haben. So sonderbar dieser letzte schluss klingen mag, so wird er nichts desto weniger doch um so zwingender, je eindringender man ihn erwägt. Wie aber hat Keim sich überreden lassen können, dass unter der voraussetzung der vorverkündigung seines todes Jesus von seiner auferstehung wohl nur „im uneigentlichen sinne“ geredet habe d. h. von seinem künftigen siege, oder vielmehr seiner messianischen restitution (p. 130 anm.). Würde ein jüdisch

Diese aussprüche müssen daher, was ihre form betrifft, von der kritik als geschichtlich unwirkliche, aus der späteren reflexion des darstellers hervorgegangene aufgefasst werden und können schon deshalb nichts für den zeitpunkt beweisen, wann der gedanke des todesleidenden Messias in das bewusstsein Jesu eingetreten sei.

Aber auch, was den gehalt dieser idee betrifft, ist es unmöglich, dass schon am schlusse der galilaeischen wirksamkeit der gedanke des todesleidens Jesu zum bewusstsein gekommen. Keim behauptet mit recht, dass die leidensidee kam getragen von zwingenden motiven der geschichte (p. 37). Und verf. gesteht zu, dass in der steigenden spannung der feindseligkeiten der herrschenden partei *) und in dem schicksale des Johannes solche zwingende motive lagen, den gedanken des todesleidens zu fassen, wenn eben Jesus sich auch nur als eine prophetische, den Messias nur vorbereitende persönlichkeit gefasst hätte. D e r u n g e h e u r e u n t e r s c h i e d z w i s c h e n d e m t o d e e i n e s p r o p h e t e n d e s M e s s i a s u n d d e s M e s s i a s s e l b e r scheint der reflexion Keims entgangen zu sein. Und wo lagen nun die zwingenden motive, den gedanken des todesleidens schon in Galiläa zu fassen für den, der sich als Messias und als die zum messiaskönige des kommenden himmelreiches bestimmte persönlichkeit begriffen hatte, wärend sein bewusstsein noch ohne ahnung war eines göttlichen heilszweckes des todes des Messias, noch von dem gedanken erfüllt war, dass das reich der himmel ohne den tod des Messias sich verwirklichen werde? Zwingende motive, den gedanken des todesleidens zu fassen, konnten für den Messias erst eintreten, wenn er am ausgange seiner wirk-

---

religiöses bewusstsein wol den glauben an einen kreuzestoten Messias festgehalten haben, wenn dieser dasselbe mit dem siege seiner sache, mit seiner messianischen restitution getröstet hätte? Konnte unter voraussetzung des todes ein jüdisches bewusstsein die messianische restitution anders denken als durch auferweckung des toten Messias mittelst der allmacht Gottes? Konnte ein jüdisches bewusstsein etwa ein messiasreich sich vorstellen ohne den messiaskönig?

*) Von einer steigenden spannung der feindseligkeiten des volkes spricht Keim ebenfalls. Aber wo ist in der darstellung des Matthäus eine spur derselben, wenn doch beim schlusse der galiläischen wirksamkeit auf die frage Jesu: wer sagen die leute, dass des menschen sohn sei, die jünger antworten: einige sagen, du seiest Johannes der täufer, andere Elias, andere Jeremias oder der propheten einer, wenn das volk also Jesum zu der höchsten höhe einer religiösen, gottverbundenen persönlichkeit erhebt, von welcher die geschichtliche erfahrung des jüdischen volkes wusste?

samkeit sich sah, ohne dass die göttliche aktivität das himmelreich gebracht hatte, und doch der tod als ein ohne göttliche dazwischenkunft nicht zu vermeidendes ende ihm vor die sele trat, d. h. diese zwingenden motive konnten erst in Jerusalem selbst und zwar am ende der jerusalemischen wirksamkeit über das bewusstsein Jesu kommen.

Und man mache sich nur weiter die entscheidende macht klar, welche der gedanke des todesleidens auf das bewusstsein Jesu zu einer völligen umformung desselben ausüben musste, wenn derselbe noch zeit hatte, seine umformende kraft in wirksamkeit zu setzen. Eine reihe der entscheidendsten gedankenprozesse mussten im geiste Jesu lebendig werden. Er musste der göttlichen wahrheit dieser für seine gegenwart völlig neuen idee eines todesleidenden Messias nicht nur an den heiligen schriften des A. T. gewiss werden; er musste die frage an Gott und an sich selber stellen, welchen zweck der den tod leidende Messias innerhalb des messianischen werkes, innerhalb der göttlichen heilsoekonomie erfüllen solle, und musste sich die antwort geben, mit welcher das jüdische bewusstsein schließlich allein das rätsel des toten Messias lösen konnte, dass dieser tod ein stellvertretendes leiden und ein sühnendes opfer für die sünde der sündigen sei; er musste endlich mit dem gedanken seines todes, wenn er an seiner messianität nicht verzweifeln sollte, zugleich die gewissheit seiner auferweckung und der wiederkunft des auferweckten zur verwirklichung der messianischen reichsidee ergreifen, welche er bis dahin als ein ereignis seines lebens angeschaut hatte. Wie gesagt, diese entscheidenden, das ganze religiöse und messianische bewusstsein Jesu umgestaltenden gedankenprozesse mussten in seinem geiste lebendig werden, wenn der gedanke des todesleidenden Messias zeit hatte, seine umformende kraft geltend zu machen. Der beweis dafür, dass sie es mussten, liegt nicht allein darin gegeben, dass sie sofort nach dem tode Jesu in dem bewusstsein der jünger sich entwickelten, sondern dass sie auch schon in dem von der gewissen ahnung seines todes erfüllten bewusstsein des noch lebenden Jesus erwachten. Aber folgen wir der darstellung des Matthäus so weit, als die kritik sie auch nicht sonst schon beanstanden muss, so hat Jesus über die beiden ersten punkte, von denen der dritte abhängig ist, über seinen tod als die erfüllung der heiligen schriften (26, 24. 31. 54. 56), und als ein sühnopfer für die sünde (26, 26 sqq.) erst in Jerusalem geredet.

Dazu, wenn diese stellen als überlieferung eines historisch wirklichen angenommen werden können, sind jene gedanken noch so andeutungsweise gegeben, dass man sieht, wie sie nicht — was sie doch bei ihrer entscheidenden bedeutung müssten — im mittelpunkte des bewusstseins Jesu zu einer in ihren einzelnen momenten ausgestalteten anschauung entwickelt sind; und sie sind in unmittelbarer verbindung mit andern widersprechenden gedanken gegeben — mit dem gebet in Gethsemane — dass man daraus schließen muss, die bedeutung jener gedanken, die notwendigkeit und heilsoekonomische notwendigkeit des todes des Messias, sei noch nicht ein feststehendes oder seit längerer zeit feststehendes moment im bewusstsein Jesu gewesen. Denn der unlösbare widerspruch des gebetes in Gethsemane mit der annahme, dass Jesus die göttliche notwendigkeit seines todesleidens schon am ende der galiläischen wirksamkeit verkündet habe, liegt zu tage. Keim verhüllt sich diesen widerspruch zwar, indem er von diesem göttlichen „es muss also gehen" erst nach der scene in Gethsemane spricht*). Aber dieses göttliche „muss" ist schon 16, 21 ausgesprochen, und von Matthäus mit recht schon hier ausgesprochen. Denn wenn Matthäus schon hier von Jesus zeigen lässt, dass er den tod leiden müsse, so war es notwendig, wenn die jünger den glauben an die messianität Jesu festhalten sollten, ihnen schon hier den tod als göttliche willensnotwendigkeit verkünden zu lassen.

Und hier kommen wir auf einen neuen punkt, der es unmöglich macht, das bewusstsein und die verkündigung

*) cf. l. c. p. 30: erst als kein göttliches ja auf das gebet fällt (?), ist die streitende dialektik des menschlichen erloschen, die ergebenheit wird zur übernahme; und der jünger, der das schwert des widerstandes zieht, wird durch jene geschlossene ruhe entwaffnet, welche jetzt sprechen kann, es muss also gehen. Etwas anders ist die darstellung p. 91: trug er, was seine bestimmung war, seine predigt aus dem freieren Galiläa in die heilige stadt, in die stadt der finsteren hierarchie, so wusste er, dass er sterben musste. Aber woher wusste er dies müssen, er, der Messias, der die verwirklichung des reichsgedankens an seine persönlichkeit geknüpft wusste, der die verwirklichung des reiches von einem unmittelbaren eingriff des göttlichen allmachtswillen in den weltverlauf erwartete, der bis dahin irgend einen zweck des todesleidens für die verwirklichung des messianischen werkes nicht erkannt hatte? Wie konnte Jesus bei diesem bewusstsein an den tod des Messias schon in Galiläa glauben, bevor seine wirksamkeit ohne das eintreten der göttlichen aktivität in Jerusalem ihren abschluss gefunden hatte, bevor ihm der tod des Messias als ein moment der messianischen heilsverwirklichung klar geworden war!

des todesleidens schon an das ende der galiläischen wirksamkeit zu setzen. Das verhältnis Jesu zu den jüngern, das verhalten der jünger zu Jesu macht dies unmöglich.

Die kritik muss es für unmöglich erklären, dass Jesus, wenn er schon in Galiläa die notwendigkeit seines todes im bewusstsein trug, wenn ihm schon hier „die alte weissagung nicht nur, wie dem volke und seinen weisen, einen Messias in purpur, sondern einen knecht Gottes im blut gemalt hätte“ (p. 92), wenn also doch zum teil jene gedankenprozesse im geiste Jesu eingetreten wären, von denen verf. oben als notwendig eintretende gesprochen hat, dass dann in den reden Jesu an seine jünger seit dieser zeit bis zum ende seiner jerusalemischen wirksamkeit von diesen gedankenprozessen auch nichts zu finden ist, dass Jesus sich nur mit der nackten hinweisung auf die bloße tatsache begnügt hätte*). Konnte die jünger über diese ihnen völlig neue und doch so entscheidende idee eines todesleidens des Messias, zu dem sie sich eben erst bekannt hatten, das harte und doch so magere und unklare wort beruhigen: du bist mir ein ärgernis; denn du meinest nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist. Hätte nicht Jesus hier, wo kein vorwärtsdrang der ereignisse die ruhe der reflexion unmöglich machte, den jüngern den knecht Gottes in blut als in den heiligen schriften verkündet, und deshalb als in der notwendigkeit des göttlichen willens gegeben erläutern müssen? Der verfasser des evangelium scheint dies gefühlt zu haben, wenn er in dem eigentümlichen worte δεικνύειν (16, 21) wie auf eine ausführlichere unterweisung hindeutet. Aber dass er eine solche erläuterung der leidensidee nicht gibt, beweist, dass wenigstens in der überlieferung, auf grund deren er sein evangelium darstellte, nichts davon vorhanden war. Und wenn Jesus selbst eine solche erläuterung hätte vermeiden wollen — was doch durch die phrase von „pädagogisch so weisen, als leisen andeutungen“ am wenigsten hier erklärlich wird — hätten die jünger nicht eine solche erläuterung herausfor-

*) Aber Keim hält freilich den noch schneidenderen widerspruch für möglich, dass Jesus, obwol ihm schon in Galiläa die göttliche notwendigkeit des todes offenbar gewesen sei, dennoch am kreuze die worte gesprochen habe: Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (cf. l. c. p. 31 u. anm. 2). Beruhigt hierüber bei einer persönlichkeit, wie Jesus, das wort: die leidensidee kam als eine bewusstseinsstufe, welche eine andere ablöste, ohne sie gänzlich aufzulösen.

dern müssen? Konnte die verkündigung dieser neuen idee, an welcher sich späterhin der bruch des jüdischen und christlichen bewusstseins auch in den jüngern wesentlich vollzog, mit einer bloßen gemütsstimmung enden, wie Matthäus 17, 23 erzählt: und sie wurden sehr betrübt? Gewiss, wenn wir die unnatur johanneischer darstellung annehmen, wo die jünger die selbstdarstellung messianischer herrlichkeit in passiver teilnahme anschauen, oder an eine ähnliche statistenrolle der jünger bei Lucas glauben, der zwar aus einer ganz richtigen reflexion auf eine darstellung, wie die des Matthäus, hinzusetzt: sie aber verstanden das wort nicht und fürchteten sich ihn zu fragen über dieses wort, damit aber nur ein unnatürliches durch ein unnatürliches zu erklären sucht. Wer etwa nur an der erzählung von den Emmausjüngern seinen blick geschärft hat für die wirkung, welche eine verkündigung des todesleidens auf die jünger hätte machen müssen, wie dieselbe ihr gemüt zur völligen hoffnungslosigkeit, ihren geist zum unglauben an Jesus hätte drängen müssen, der wird es unnatürlich und unmöglich finden ebensowol, dass Jesus nicht unmittelbar mit der verkündigung der notwendigkeit des todesleidens das gemüt der jünger, wenn er es konnte, gegen hoffnungslosigkeit und unglauben durch hinweis wenigstens auf die göttliche wahrheit und gewissheit dieses todesleidens zufolge der heiligen schriften bewahrte, als auch dass die jünger ohne eine frage stumm und still nur in trüber stimmung diese verkündigung hinnehmen, oder sich durch das wort: du meinest nicht was göttlich, sondern was menschlich ist, stillschweigen auferlegen lassen, wärend ihnen doch die ausgesprochene idee ein unbegreifliches rätsel bleibt.

Aber auch das spätere verhalten der jünger macht es unmöglich anzunehmen, dass schon am schlusse der galiläischen wirksamkeit Jesus ihnen die göttliche notwendigkeit seines todes verkündet habe, wenn wir nicht das unnatürliche voraussetzen wollen, dass die worte Jesu ungehört und unverstanden am ohre der jünger verhallt sind. Es ist hier zunächst die stelle 26, 31 zu beachten. Noch nachdem Jesus beim abendmahle den gedanken des sühnopfertodes zur vergebung der sünden ausgesprochen hat, setzt er bei den jüngern voraus, dass sein tod ihnen ein *σκάνδαλον* sein werde. Das wort, das uns auch beim Paulus in verbindung mit dem tode Christi in prägnantem sinne begegnet, setzt voraus, dass der tod des Messias den jüngern ein ärgernis, weil ein widerspruch der wirklichkeit

mit ihrem religiösen glauben, mit ihrem messiasbilde sein werde. Daraus folgt, dass der todesleidende Messias noch in diesem augenblicke den jüngern eine fremdartige vorstellung, ein unbegriffenes rätsel ist, daraus folgt aber auch, dass Jesus ihnen bis auf diesen augenblick das rätsel nicht gelöst hat und nicht hat lösen können, dass, wie verf. oben ausgesprochen, die worte des abendmahles nicht aus der eigensten innern, aus einer seit längerer zeit verarbeiteten gedankenwelt Jesu stammen, sondern dass sie ein augenblickliches erzeugnis der situation und aus der situation müssen gewesen sein, einen gedanken darstellend, der auch im bewusstsein Jesu seine consequenzen nicht gezogen hatte. Und aus diesem bewusstsein noch, dass der tod des Messias ein widerspruch mit dem wesen des Messias sei, geschieht es denn auch[1], dass bei dem verrate einer der jünger das schwert zieht (26, 51), um den tod abzuwehren. So ganz ohne ahnung einer göttlichen notwendigkeit des todes ist der jünger noch unmittelbar vor der entscheidung. Jesus erst muss ihn in ächt religiösem sinne darauf aufmerksam machen, dass Gottes allmacht ihn der gefangenschaft, dem tode entziehen würde, wenn gefangenschaft und tod nicht im willen der göttlichen allmacht läge, muss ihn darauf aufmerksam machen, dass so die schrift müsse erfüllt werden.

Ueberblicken wir noch einmal diese darstellung des Matthäus und ihre inneren widersprüche, so wird die kritik es für eine unmöglichkeit erklären müssen, dass schon am ende der galiläischen wirksamkeit Jesus selber von dem gedanken der göttlichen notwendigkeit seines todes erfüllt gewesen sei, und seinen jüngern diese notwendigkeit verkündet habe. Die kritik sieht sich vielmehr zu der annahme gedrängt, dass, wenn überhaupt, so erst gegen ende seiner jerusalemischen wirksamkeit der gedanke eines göttlichen willens, einer göttlichen notwendigkeit seines todes in das bewusstsein Jesu getreten sei. Denn erst hier konnte ein religiöses gemüt aus dem gange der ereignisse den tod als göttliche fügung ahnen, konnte ein religiöser geist auf grund dieser ahnung den gedanken eines zweckes dieses todes erfassen, aber auch zugleich aus der überzeugung der göttlichen wahrheit der bis dahin vertretenen idee zu der gewissheit einer durch göttliche allmacht bewirkten wiederherstellung des getöteten lebens und einer wiederkunft vom himmel sich erheben. Denn erst hier in Jerusalem konnte eine durch die weltanschauung des jüdischen

theismus bestimmte religiosität, welche jede tat irdischen geschehens unmittelbar als ausfluss des göttlichen willens hinnimmt, bei dem ausgange der eigenen wirksamkeit den tod als ausgang des eigenen lebens ahnen, wenn einmal der geist im steigenden unglauben und fanatismus der gegner den tod als gewissheit des menschlichen wollens und der menschlichen macht vorhersah, und doch zugleich die göttliche aktivität, deren eintreten zur verwirklichung des himmelreiches immerfort gehofft wurde, doch immerfort nicht eintrat, sondern den fanatismus der gegner gewähren, damit aber zugleich das religiöse gemüt den willen dieses fanatismus der menschen als göttlichen willen ahnen und erkennen ließ. Mit dem aufdämmern dieser ahnung musste natürlich dem jüdisch bestimmten geiste Jesu die frage entstehen, ob der tod des Messias als ein zug im bilde des Messias, wie die propheten des A. T. im voraus dasselbe gezeichnet hatten, zu erkennen sei, musste die frage entstehen, welcher göttliche zweck durch diesen tod des Messias erfüllt werden solle. In der beantwortung der ersten frage konnte Jesus wol darauf kommen, den von den propheten verkündeten knecht Gottes in leiden und blut auf sich anzuwenden, in beantwortung der zweiten frage konnte er aus den voraussetzungen des jüdischen geistes sich die antwort geben, dass sein, des schuldlosen, tod ein stellvertretendes leiden sei, um die sündenstrafe anderer zu sühnen. Zugleich gab das jüdische dogma der auferstehung der gerechten Jesus die möglichkeit trotz des todes die wahrheit der von ihm verkündeten idee festzuhalten, indem sie mit der gewissheit der auferstehung den durch die allmacht Gottes zu neuem leben auferweckten und zu Gott erhobenen als den dann nach dem bilde Daniels wahrhaft mit der macht und den mächten Gottes vom himmel zur verwirklichung des reiches der himmel kommenden dem geiste darstellte. Alle diese gedanken und vorstellungen lagen in der jüdischen weltanschauung fertig da, um unter dem zwange des gottgefügten ganges der ereignisse in Jerusalem vom religiösen geiste Jesu ergriffen zu werden. Aber hier nun musste ein entscheidendes sich geltend machen. Das religiöse gemüt, das auf die göttliche aktivität hoffte, konnte nicht hoffnungslos werden, so lange noch die möglichkeit der göttlichen aktion vorhanden war, d. h. bis zum tode selber. Und wenn einmal der gedanke des leidens überhaupt gefasst war, konnte

ein noch menschliches bewusstsein nicht ermessen, wie weit, auch ohne dass es zum tode selbst komme, das todesleiden fortschreiten solle. Dieses hoffende harren und harrende hoffen auf die göttliche aktion musste aber zur folge haben, dass die mit der vorstellung des todes des Messias verknüpften gedanken dennoch nur als momentane ahnungen, als vorübergehende reflexionen sich geltend machten, die immer wieder durch die hoffnung zurückgedrängt wurden; dass namentlich im vorwärtsdrange der ereignisse sie nicht zeit hatten, zu entscheidenden, das ursprüngliche bewusstsein umgestaltenden momenten sich zu verfestigen. Die weitere notwendige folge dieses hoffenden harrens aber war, dass wärend dieses schwankens der immer noch nicht erfüllten, aber immer noch erfüllbaren hoffnungen, jene gedankenprozesse, die mit der ahnung des todes ins leben erwachten, in dem inneren geistesleben Jesu zurückgehalten wurden, zurückgehalten wurden namentlich unter dem eilenden drange der ereignisse, die eine ruhe der reflexion und der mitteilung nicht gestatteten; dass dieselben wol in einzelnen augenblicken in andeutungen hervorbrachen, aber, wie sie im geiste Jesu selber zu fester klarheit nicht sich ausbreiten, so noch viel weniger zu einer festen verkündigung an die jünger sich gestalten konnten. So erklärt es sich, dass wärend der letzten entscheidung die jünger einer festen anschauung über den tod Jesu entbehrten, dass er ihnen ein rätsel, ein ärgernis war, dass der zweck desselben erst nach der wirklich eingetretenen tatsache bei ruhiger reflexion über dieselbe sich offenbarte, dass diese offenbarung aber, weil sie einer einheitlichen, festen überlieferung Jesu entbehrte, schwankend unter verschiedenen möglichen deutungen, in verschiedenen, teilweise widersprechenden wegen auseinanderging. So nur unter diesen voraussetzungen erklärt sich auch der gang der entwickelung des christlichen bewusstseins nach dem tode Jesu sowol im kreise der unmittelbaren jünger selbst, als im gegensatze zum paulinischen evangelium. Und dies ist ein letzter beweis für die historische richtigkeit dieser kritischen ergebnisse.

So kann denn die kritik als resultat hinstellen, dass die jünger Jesu auch wärend der zeit in Jerusalem bis zum tode Jesu hin über eine sei es im schicksalswillen, sei es im heilswillen Gottes gegründete notwendigkeit des todes des Messias kein festes bewusstsein hatten, dass die dem widersprechende darstellung der Synoptiker aber, na-

mentlich die dreimalige todesleidensvorverkündigung des Matthäus aus einer reflektirten umformung des geschichtlichen tatbestandes hervorgegangen ist.

Das kirchlich-fromme, aber durch historische kritik nicht gebildete gemüt wird nicht verfehlen, dieses resultat der kritik ins gewissen zu schieben und die behauptung einer reflektirten umformung der wirklichkeit als eine behauptete „fälschung der heiligen autoren“ mit abscheu zurückzuweisen. Und man muss gestehen, dass das fromme gemüt ein recht dazu hat, so lange dem verstande des frommen gemütes das gesetz und die notwendigkeit einer solchen umformung nicht bewiesen ist. Für die lösung des letzten rätsels in der synoptischen darstellung des leidenden Messias ist es daher notwendig, auch diesen beweis zu führen.

Denn für diese so höchst eigentümliche erscheinung einer durch alle historischen schriften und abschnitte des A. und N. T. hindurchgehenden reflektirten umformung der geschichtlichen wirklichkeit, „jener unkritischen, das gegenwärtige und vergangene auseinander zu halten unfähigen subjektivität“ der biblischen schriftsteller, scheint mir selbst Köstlin*) noch keine vollständige erklärung gegeben zu haben, weil er dieselbe noch nicht in ihrem prinzipe aus der weltanschauung der biblischen schriftsteller begriffen hat. Der biblischen schriftsteller! Denn diese umformung der geschichtlichen wirklichkeit, entstanden aus einer reflektirten umformung der überlieferung des vergangenen aus dem bewusstsein der jedesmaligen gegenwart, teilt nämlich die urchristliche geschichtschreibung mit der hebraeisch-jüdischen überhaupt. Und dies weist auf ein in beiden formen des geschichtlichen bewusstseins gleichmäßig wirkendes prinzip hin. Dies prinzip aber ist die weltanschauung des jüdischen theismus und das in demselben gesetzte verhältnis Gottes zur welt und ihrer geschichte.

Haben wir einmal mit dem standpunkte der mechanischen inspirationstheorie des jüdischen theismus gebrochen, in welcher die religiösen geschichtschreiber nur die federkiele des göttlichen geistes sind, so steht auch die religiöse geschichtschreibung unter dem gesetze der menschlichen überhaupt. Und wenn nun geschichte die wiedererzeugung des geschehenen durch den endlichen geist für den end-

---

*) In dem höchst lehrreichen aufsatze über die pseudonyme literatur der ältesten kirche, theol. jahrbücher 1851 p. 149 sq.

lichen geist ist, so ändert sich das gesetz der geschichtlichen darstellung mit der entwicklung des endlichen geistes, innerhalb welcher die weltanschauung des endlichen geistes, und mit dieser anschauung auch die darstellung des verhältnisses des geschehenen zum menschlichen und göttlichen geiste sich ändert.

In der christlichen weltanschauung ist der göttliche geist dem menschlichen immanent, und dieser hat als der unendlich-endliche damit eine in seinem fürsichsein relativ freie existenz dem absoluten geiste gegenüber. Damit begreift die christliche weltanschauung das geschehene zunächst und unmittelbar als eine tat, eine offenbarung des menschlichen, des unendlich-endlichen geistes. Insofern das geschehene tat ist, wird dieselbe als zweck des unendlich-endlichen willens angeschaut, der selbst da, wo er die höchsten zwecke verfolgt, in diesen doch nie den absoluten, sondern wegen der schranke, die jedem individuellen geiste gegeben ist, nur einen relativ-absoluten und deshalb nur relativ-berechtigten inhalt zu verwirklichen bestrebt ist. Darum treten ihm in der geschichte andere geister mit zwecken relativ ebenfalls berechtigten inhalts gegenüber. Und erst aus dem widerspruch und dem kampfe der nur relativ berechtigten willen gegeneinander erzeugt sich die objektive geschichte als eine fortgesetzte in position und negation und die gegenseitige durchdringung beider sich entwickelnde vermittelung nur relativ-absoluter zwecke. Und erst innerhalb dieses gegenseitigen kampfes offenbart mittelbar die geschichte unter dem gesetze der entwickelung den absoluten göttlichen zweck, als die aus dem sich aufhebenden unterschiede des positiven und negativen relativ-absoluter zwecke und aus ihrer wechselseitigen durchdringung hervorgehende einheit, weil eben in dem kampfe der individuellen und unendlich-endlichen willen der ihnen allen gemeinsame, als ihr substantieller grund ihnen innewohnende göttliche geist mit seiner über die individualität übergreifenden macht diese einheit hervorbringt. Ebenso aber verhält es sich auch da, wo das geschehene gedanke ist. In der geschichte offenbart sich zunächst und unmittelbar nur das denken des unendlich-endlichen geistes, der das denken des absoluten ihm inwohnenden geistes in individueller schranke und beschränktheit zur darstellung bringt. Erst im kampfe der nur relativ-absoluten und deshalb nur relativ berechtigten, durch den kampf aber sich gegenseitig berichtigenden gedanken

der unendlich-endlichen geister offenbart sich in fortgehender entwicklung, in welcher die einzelnen geister sich gegenseitig durchdringen und in dieser durchdringung des positiven und negativen ihren wahrheitsgehalt an einander gleichsam abgeben, mittelbar die wahrheit des absoluten geistes.

Weil aber in dieser entwickelung das unmittelbar tätige subjekt des geschehens, der menschliche wille und geist, seine eigenen, nur relativ berechtigten zwecke, seine eigenen, nur relativ berechtigten gedanken offenbart, die innerhalb der entwickelung durch die zwecke und gedanken anderer relativ ebenso berechtigter geister ergänzt, beschränkt, berichtigt werden, so wird das ende der entwickelung ein anderes sein als der anfang. Denn in die mitte der bewegung ist das anderssein als ein berechtigtes moment der entwickelung eingetreten und hat das ende anders gestaltet, als der anfang erwarten ließ. Und weil in dieser entwickelung der menschliche geist nur um seine eigenen zwecke, seine eigenen gedanken, nicht aber um den absoluten zweck, die absolute wahrheit weiß, so weiß er auch im anfang der bewegung nicht um das ende derselben, und das geschehende in seiner entwickelung wird unmittelbar ein ausdruck nicht des bewussten, des zwecktätigen, sondern des unbewussten, des ursächlich wirkenden geistes.

Unter dieser anschauung des verhältnisses des objektiv geschehenen zum menschlichen und göttlichen geiste ist nun die aufgabe der subjektiven geschichtsdarstellung, das geschehene zunächst und unmittelbar als die verwirklichung der zwecke und gedanken des menschlichen geistes aufzufassen, die bewegung des geschehenen als den kampf der relativ berechtigten menschlichen geister zu schildern, und erst als resultat dieser entwickelung des kampfes in sich unterschiedener, aber zusammengehörender, weil relativ gleichberechtigter momente des positiven und negativen den hervorgang der göttlichen wahrheit, des absoluten zweckes und des absoluten gedankens darzustellen. Weil aber die geschichtliche bewegung unmittelbar ein ausdruck des in beziehung auf das endresultat unbewusst wirkenden geistes ist, so wird das prinzip und gesetz der darstellung die kategorie des unbewussten geistes, die kategorie der causalität, der ursache und wirkung sein. Und weil das ende der geschichtlichen bewegung ein anderes ist als der anfang, so wird auch die geschichts-

darstellung gezwungen sein, anfang und ende, vergangenheit und gegenwart scharf auseinanderzuhalten, in der vergangenheit die entwickelungsstufen der aus dem widerstreit ihrer zunächst einseitig erfassten momente gewordenen göttlichen idee festzustellen und für die gegenwart die absolute wahrheit als das gewordene endresultat eines voraufgegangenen kampfes noch unklarer, unwahrer formen derselben nachzuweisen.

Im gegensatze zu dieser christlichen weltanschauung steht die jüdische und jüdisch-urchristliche. In der jüdischen weltanschauung, die im urchristentum nur im gebiete des unmittelbar religiösen gebrochen war, ist der göttliche geist dem menschlichen transcendent und dieser als der rein endliche hat nur eine unfreie, selbstlos knechtische existenz dem unendlichen gegenüber. Und weil der göttliche geist in seiner transcendenz nicht den substantiellen grund der menschlichen geister bildet, so stehen alle wesensäußerungen des endlichen geistes an sich in reinem unterschiede und gegensatze zum absoluten geiste. Dieser aber als der absolute wille, dessen zweck die irdische welt ist, verwirklicht seinen absoluten willen, seine absoluten gedanken in der welt dadurch, dass er den endlichen geist zum selbstlosen werkzeuge seines unendlichen geistes macht, und, wie durch einen canal, durch den menschlichen geist seine göttlichen zwecke und gedanken hindurchleitet. Und zwar steht alsdann der endliche geist entweder in reiner einheit mit dem unendlichen, wenn dieser ihn zum träger des absoluten endzweckes und der absoluten wahrheit macht; oder er steht in reinem unterschiede mit dem unendlichen, wenn dieser ihn, als mittel zur verwirklichung seines absoluten endzweckes, seiner absoluten wahrheit, gegen den göttlichen zweck, gegen die göttliche wahrheit verstockt und verhärtet*).

Den charakter dieser seiner weltanschauung muss für das menschliche bewusstsein natürlich auch das geschehende tragen in seinem verhältnis zum menschlichen und göttlichen geiste. Da die das geschehende erzeugende kraft,

*) Diese anschauung ist die consequenz des im jüdischen theismus gesetzten prinzipes. Neben ihr geht eine andere, welche den gegensatz gegen Gott in der menschenwelt als die freie tat des endlichen geistes, als abfall in sünde und unglauben begreift, eine inconsequenz, welche freilich beweist, dass die forderungen des sittlichen geistes stärker sind als die logik, aber auch, dass die wirklichkeit aus dem prinzipe des jüdischen theismus nicht zu begreifen ist.

der endliche geist, nur das selbstlos unfreie werkzeug des unendlichen ist, so wird Gott selber das unmittelbare subjekt der geschichte. Alles geschehende ist ein unmittelbarer ausdruck des göttlichen geistes, der in den menschlichen werkzeugen seines willens unmittelbar seinen zweck verwirklicht, in den menschlichen trägern seiner offenbarung unmittelbar seine gedanken verkündet, der durch unmittelbaren eingriff in den weltgang, durch unmittelbare bestimmung des weltganges unmittelbar seinen göttlichen endzweck durchsetzt, d. h. der jüdische theismus in seiner reinen transcendenz wird mit notwendiger consequenz zum teleologischen theismus. Ist aber das geschehende unmittelbar göttlicher zweck und verwirklicht der menschliche geist nur als selbstloses organ den göttlichen zweck, so ist anfang und ende der geschichtlichen bewegung identisch, und der die geschichtliche bewegung wirkende göttliche geist weiß auch im anfange der bewegung um das ende derselben. Denn in der kategorie des zweckes ist eben das ende, der verwirklichte zweck, identisch mit dem anfange, dem noch zu verwirklichenden, aber schon im bewusstsein der zwecktätigen persönlichkeit seinem vollen inhalte nach gewussten zwecke. „Es tritt im zweckverhältnis eine völlige umkehr des kausalitätsverhältnisses ein. Das gewordene ist das schon immer an sich seiende, die folge ist zugleich der grund, die wirkung zugleich die ursache, und das ende zeigt die priorität seiner selbst dadurch, dass durch alle veränderung, welche das tun vorgenommen hat, doch nichts anderes herauskommt, als was von anfang schon war“. Was aber in der mitte liegt zwischen dem anfang und dem ende, kann nur als mittel zur verwirklichung des anfanges aufgefasst werden, der zugleich der endzweck ist.

Den charakter dieser anschauung von dem wesen des objektiv geschehenen und seinem verhältnisse zum menschlichen und göttlichen geiste wird natürlich auch die subjektive darstellung des geschehenen tragen. Und insofern nun die anschauung eines jüdischen bewusstseins vom wesen des objektiv geschehenen eine andere und entgegengesetzte ist, wie die anschauung des christlichen bewusstseins, so muss auch das gesetz der darstellung des geschehenen durch den jüdischen geist für den jüdischen geist ein anderes und entgegengesetztes sein, als das gesetz der darstellung des geschehenen durch den christlichen geist

für den christlichen. Auch die jüdische geschichtsdarstellung steht, wie die geschichte, unter dem prinzip und gesetz des jüdisch teleologischen theismus. Unter diesem gesetze hat die geschichtschreibung durch das geschehene die kategorie des göttlichen zweckes hindurchzuführen. Sie hat das geschehene *unmittelbar* als verwirklichung des *göttlichen* zweckes darzustellen; sie wird damit *unmittelbar religiöse und offenbarungsgeschichte*. Denn allen tatsachen, weil sie unmittelbar vom göttlichen willen gewirkt sind, liegt als das innere derselben der göttliche zweck und wille zum grunde. Sie hat ferner *das ende* der geschichtlichen bewegung *als im anfange präformirt und gewusst* darzustellen; sie wird damit *prophetische geschichte*. Sie hat endlich *das ende als die verwirklichung des anfanges, und die mitte als das mittel zu dieser verwirklichung* darzustellen; sie wird damit eine geschichte, der mit dem anderssein die entwickelung fehlt, *die vielmehr in reiner, unterschiedsloser identität verläuft*.

Nun aber hat sich die geschichte niemals in dieser reinen identität bewegt. Das anderssein, der unterschied ist stets das eine moment in der geschichte gewesen. So tritt denn in der entwickelung eines von der weltanschauung des jüdisch teleologischen theismus beherrschten volksgeistes namentlich bei den knotenpunkten der entwickelung der fall ein, dass das ende ein anderes geworden ist, als der anfang erwarten ließ und als die frühere geschichtliche tradition denselben dargestellt hat. Wie wird sich der geist dieser tatsache gegenüber verhalten, die ihm rätselhaft ist, so lange er innerhalb jener teleologischen weltanschauung beharrt und die frühere tradition festhalten will? In der unmöglichkeit sich findend, den standpunkt der gegenwart aufzugeben — denn damit müsste er sich selbst und seine wirklichkeit aufgeben, deren er gewiss ist, müsste er den Gott aufgeben, wie er in wirklichkeit sich ihm offenbart hat — aber auch die unmöglichkeit erkennend, in dem für ihn rätselhaften stehen zu bleiben, wird er sich gezwungen sehen, die frühere geschichtstradition als eine nicht wahre, die wirklichkeit nicht wahr darstellende zu verwerfen und dieselbe so umzuformen, dass der anfang seinem ende entspricht, d. h. *der das geschehene darstellende geist wird den standpunkt seiner gegenwart, das gewonnene ende und resultat der entwickelung, in den anfang zurücktragen, damit er die für ihn*

notwendige identität in der bewegung der geschichte festhalten könne. Und eine solche umformung der vorangegangenen geschichte wird immer für die zeit und den geist notwendig werden, der sich den widerspruch seiner gegenwart mit der vergangenheit nicht mehr verhüllen kann. Und so tritt denn für die geschichtschreibung der jüdisch teleologisch theistischen weltanschauung das eigentümliche gesetz ein, dass die ungeformte darstellung des geschehenen als die nichtwirklichkeit und nichtwahrheit des geschehenen, dass die umgeformte darstellung aber des geschehenen als die wirklichkeit und wahrheit des geschehenen gewusst wird, dass der geist aber, der in der jüdisch teleologisch theistischen weltanschauung gar kein organ hat, das anderssein und den unterschied als ein moment der geschichtlichen bewegung selbst zu begreifen, mit seiner umformung der geschichtlichen wirklichkeit der aufrichtigen überzeugung ist, die wirkliche geschichte nun erst hergestellt zu haben.

Diesen aus dem prinzipe des jüdisch teleologischen theismus als notwendig nachgewiesenen charakter trägt nun zunächst die gesammte klassische geschichtschreibung des jüdischen volkes seit der zeit, dass die anschauung vom wesen Jehovahs und mit ihr der jüdische theismus zur reinen ausprägung im religiösen bewusstsein, zum unmittelbaren lebensgefühl im religiösen gemüte gelangt war. Diese geschichtschreibung zeigt uns eine wiederholte überarbeitung der früheren überlieferung, und in dieser überarbeitung zugleich eine umformung, eine constructio a posteriori, welche den standpunkt der gegenwart mit reflexion in die vergangenheit zurückträgt, um das postulat der identität in der bewegung des geschehenen herzustellen. So ist das verhältnis des jehovisten zum elohisten*). In dieser auslöschung aller unterschiede einer sich bewegenden entwickelung zur bewegungslosen identität liegt jener „finstere geist“ der hebraeischen geschichte, der unserer gegenwart, deren weltanschauung unter dem gesetz der entwicklung steht, zum teil so rätselhaft entgegentritt.

*) Eins der bezeichnendsten beispiele ist es, wenn der jehovist bei der geburt Seths den zusatz macht: damals fing man an, den namen Jehovahs anzurufen. 1. Mos. 4, 26.

Aber auch die urchristliche geschichtsdarstellung trägt aus derselben weltanschauung des jüdisch teleologischen theismus eben denselben charakter einer umformung der wirklichkeit durch eine constructio a posteriori. So zunächst die historischen abschnitte in den briefen des Paulus. In seinem evangelium *ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ μυστήριον αἰωνίοις χρόνοις σεσιγημένον* (Röm. 16, 25 cf. 1. Cor. 2, 7). Dem Paulus also, dem zuerst das ende der geschichtlichen bewegung als ein völlig neues, als der reine gegensatz zu dem anfange des judentums erschien, musste damit die aufgabe entstehen, aus dem prinzipe des jüdisch teleologischen theismus und dem darin gesetzten postulat der identität eine ganz neue form der religiösen weltgeschichte aufzustellen. Und damit musste sich ihm die doppelte aufgabe ergeben, einmal, da er das gottgeoffenbarte judentum nicht als den reinen abfall von Gott fassen konnte, dasselbe zwar als reinen gegensatz zum evangelium und doch als ein moment innerhalb des göttlichen endzweckes zu begreifen, dann aber innerhalb der geschichte des jüdischen volkes einen punkt aufzusuchen, wo das ende, das evangelium, als der schon vorgewusste und vorgebildete anfang sich zeigte und damit die für sein theistisches bewusstsein geforderte identität der geschichte sich wiederherstellte. Paulus hat diesen für sein christliches bewusstsein notwendigen gedankenprozess in zwei formen gegeben Gal. 3, 19 sq.; Röm. 5, 12 sq. Das erstemal die identität in Abraham und Christus, das zweitemal in Adam und Christus zur anschauung bringend, hat er das judentum in seiner charakteristischen form des mosaismus als reinen unterschied und gegensatz, zugleich aber, um es in einheit mit dem göttlichen willen festzuhalten, als das in die mitte zwischen anfang und ende eintretende mittel zur verwirklichung des endzweckes dargestellt. So großartig diese darstellungen in gewisser beziehung sind, so machtvoll in ihnen sich die energische tiefe des paulinischen denkens offenbart, so hat er doch damit die wirklichkeit der geschichte umgeformt. Denn indem er das judentum nur als *νόμος*, nicht als *ἱερωσύνη*, und nur um der sünde und nicht auch der versöhnung willen begreift, und ihm ein nur negatives verhältnis zum evangelium gibt, hat er eine vollkommen einseitige auffassung des judentums und seines verhältnisses zum evangelium aufgestellt, ja dem judentum den charakter einer religion überhaupt genommen, da religion nicht ist, wo nicht eine versöhnung der sünde ge-

geben ist. Aber Paulus war zu dieser umformung gezwungen, da seine weltanschauung ihm nur die kategorien der reinen identität und des reinen unterschiedes darbot, nicht aber die möglichkeit gewährte, mit der kategorie der entwickelung in dem negativen das positive, und die einheit im unterschiede festzuhalten.

In ähnlicher weise hat der Hebraeerbrief die wirklichkeit der jüdischen geschichte aus dem christlichen bewusstsein seiner gegenwart umgeformt. Er geht, wie Paulus, von dem gegensatze des judentums und des evangelium aus, setzt nun den Messias statt mit dem nationalen könige David mit dem hohenpriesterkönig Melchisedek in beziehung und begreift das judentum nur als *ἱερωσύνη*, nicht als *νόμος*, spricht aber dieser *ἱερωσύνη* die kraft einer wirklichen versöhnung ab. Mit dem hohenpriesterkönig Melchisedek als positiven typus des Messias hat der verfasser des briefes nun zwar die identität eines anfanges und endes gewonnen, aber der ganzen geschichtlichen wirklichkeit der messianischen erwartungen des jüdischen volkes ins angesicht geschlagen. Und mit der auffassung des judentums als negativ typischer *ἱερωσύνη* hat er zwar einen unterschied des judentums und evangelium gefasst, aber mit dieser negativität des typus, dass der aaronitische kultus ohne die kraft der wirklichen versöhnung gewesen sei, das judentum als religion ebenfalls negirt. Wir sehen aber auch bei dieser umformung der wirklichkeit der geschichte, wie sie mit notwendigkeit aus der jüdisch teleologisch theistischen weltanschauung hervorgegangen ist, obwol das prinzip derselben bei weitem nicht mehr in der tiefe und der energie im geiste des verfassers dieses briefes lebendig ist, als im geiste des Paulus.

In diesem zusammenhange, aus derselben weltanschauung und aus der macht ihres prinzipes, müssen wir auch jene darstellungen uns erklären, durch welche die kanonischen evangelien die wirklichkeit des lebens Jesu umgeformt haben. Wie in der jüdischen geschichtschreibung, sehen wir in dieser urchristlichen eine reihe von überarbeitungen der ursprünglichen tradition, in diesen überarbeitungen aber eine reihe von umformungen dadurch gefordert, dass der widerspruch des gegenwärtigen und vergangenen bewusstseins sich nicht mehr verdecken ließ, und damit, um das postulat der identität des endes und des anfanges herzustellen, das entwickeltere bewusstsein einer fortgeschrittenen gegenwart in die tradition der vergangenheit reflektirt wer-

den musste. So sehen wir im Matthäus, Lucas, Johannes drei wesentliche momente der entwickelung des urchristlichen bewusstseins, im Matthäus das entwickeltere judenchristliche, im Lucas das in seiner gleichberechtigung mit dem judenchristentum anerkannte paulinisirende, im Johannes das über dem kampf zwischen judenchristentum und paulinismus stehende, aber mit dem wahrheitsgehalte sowol des judenchristentums, als besonders des paulinismus vollgesättigte heidenchristliche bewusstsein. Und nicht nur mit der naivetät, in der Matthäus seine überarbeitung gegeben, sondern auch mit der größeren reflexion, durch welche Lucas und noch mehr Johannes den überlieferten stoff geformt haben, verbindet sich bei ihnen die gewissheit, dass nur in der weise ihrer umformung die geschichte Jesu in wirklichkeit vor sich gegangen sein könne, weil dieselbe nur in dieser weise ihrer teleologisch-theistischen weltanschauung und dem messiasbilde entsprach, welches in der gewissheit ihres glaubens feststand. Und durch ihre weltanschauung ganz ohne organ*) dafür, den unterschied ihres gegenwärtigen glaubens von dem der vergangenheit als einen prozess der sich im kampfe der menschengeister entwickelnden göttlichen wahrheit zu begreifen, hätten sie ihren Gott, ihren Christus, sich selber aufgeben müssen, wenn nicht von anfang an die geschichte Christi so wäre geschehen gewesen, wie der glaube ihrer gegenwart es verlangte, wenn etwa also die früheren geschichtschreiber des lebens Jesu die wahrheit der wirklichkeit berichtet kätten (cf. den prolog des Lucas). Und so von dem drange getrieben, die wirklichkeit der geschichte darzustellen, stellten sie das geschichtlich unwirkliche dar, ohne doch „fälscher“ des wirklichen zu sein.

Gehen wir nun auf dieser grundlage noch einmal zu der darstellung des leidenden Messias bei Matthäus zurück,

---

*) Man darf hierauf das höchste gewicht legen. Selbst wenn die urchristlichen schriftsteller das leben Jesu der wirklichkeit getreu hätten darstellen wollen, sie hätten es, so lange ihr dogmatisches bewusstsein vom wesen des Messias mit der historischen wirklichkeit des lebens des Messias in widerspruch stand, gar nicht der wirklichkeit getreu darstellen können. Denn ein solcher widerspruch war für ihr bewusstsein weder fassbar, noch lösbar. Es bedurfte erst einer völligen revolution auch im denkenden geiste aus dem prinzipe des christentums, es bedurfte erst völlig neuer kategorien des denkenden geistes, in denen derselbe die welt und ihre geschichte begreift, um jenen widerspruch überhaupt fassen und lösen zu können.

um das rätsel dieser die wirklichkeit umformenden darstellung zu begreifen. Es ist auch sonst anerkannt, dass das messiasbewusstsein Jesu von anfang an den gedanken des todesleidens nicht enthalten habe, dass dieser erst gegen ende, oder am ende seines wirkens in das bewusstsein Jesu aufgenommen sei. Durch diesen tod und durch die dogmatische deutung, mit welcher das rätsel dieses todes gelöst werden musste, war nun ein schneidender widerspruch in das leben Jesu getreten zwischen dem anfang seiner wirksamkeit und dem ende seines lebens. Dieser widerspruch war bei dem glauben an die messianität Jesu einem jüdisch teleologisch theistischen bewusstsein unfassbar. Für dieses bewusstsein war es ein postulat seines glaubens und seiner ganzen weltanschauung, dass dieser widerspruch nicht sei; und den widerspruch bestehen lassen, hieß so viel als den glauben an Jesus als den Messias unmöglich machen. Wir begreifen daher, dass, nachdem die tatsache des todes Jesu wirklich eingetreten war, eine jüdisch teleologisch theistische weltanschauung gezwungen wurde, diesen tod einmal als den von anfang an bestimmten göttlichen endzweck der erscheinung des Messias aufzufassen, dann als das von anfang an von Gott und dem Messias-propheten vorhergewusste ende anzuschauen. Damit war in betreff des lebens des Messias ein widerspruch gesetzt zwischen der dogmatischen überzeugung und der geschichtlichen wirklichkeit. Und wie nun der widerspruch zwischen dem A. T.lichen messiasideal und seiner erfüllung in Jesu, der widerspruch zwischen anfang und ende, die eine, so wurde der widerspruch zwischen dem galiläischen beginne und dem jerusalemischen ausgange Jesu, der widerspruch zwischen ende und anfang, die andere treibende macht, die wirklichkeit des lebens Jesu umzugestalten. Denn der widerspruch verlangte seine ausgleichung, und zwar auf dem grunde einer jüdisch teleologischen weltanschauung im sinne der reinen identität des anfanges und des endes. Durch den eingetretenen tod Jesu und die dogmatische deutung desselben als eines stellvertretenden sühnopfers war damit im grunde die johanneische form der lebensgeschichte Jesu von anfang an vorgebildet und von anfang an ein postulat des messiasgläubigen bewusstseins geworden. Deshalb ruhte auch, von ihrem inneren widerspruche unbefriedigt vorwärtsgetrieben, die evangeliencomposition nicht eher, als bis sie im johanneischen evangelium dies postulat der teleologischen ausgleichung des mit dem ende identischen anfanges erreicht hatte. Aber dieser ausglei-

chungsprozess, dessen endresultat eine völlige umkehr der ursprünglichen wirklichkeit des lebens Jesu sein musste, konnte nur in einem längeren zeitraume allmälich vor sich gehen, weil die tatsächliche wirklichkeit und die auf die wirklichen tatsachen gegründete ursprüngliche überlieferung dem dogmatischen postulate einen fortwährenden widerstand entgegensetzte, und sie konnte nicht in der judenchristlichen gemeinde und der judenchristlichen überlieferung vor sich gehen, weil hier die dogmatische deutung des todes Jesu als eines stellvertretenden sühnopfertodes, in welcher jene von der dogmatischen überzeugung geforderte umformung ihren inneren gehalt hatte, niemals zur reinen ausprägung und zum reinen, einheitlichen lebensgefühl gelangt war. Dennoch konnte aber auch die ursprüngliche, judenchristliche überlieferung dem zwingenden postulate der teleologischen ausgleichung nicht ganz widerstehen. Und wenn nun die festigkeit der ursprünglichen erinnerung und der ursprünglichen tradition der wirklichkeit des lebens Jesu in dem judenchristlichen kreise der urapostel es nicht gestattete, auch den galiläischen beginn der wirksamkeit Jesu aus dem prinzipe des stellvertretenden sühnopfertodes umzuformen, weil eben in der wirklichkeit der galiläischen wirksamkeit Jesu das judenchristliche bewusstsein seinen festen halt hatte: so musste doch der jerusalemische ausgang der wirksamkeit Jesu dem postulate der teleologischen ausgleichung nachgeben. Denn der gang nach Jerusalem, wo der tod der ausgang des Messias gewesen war, konnte auch von dem judenchristlichen bewusstsein nie anders als zum zwecke des todes geschehen aufgefasst werden, und da der Messias-prophet nicht ohne vorwissen dieses endzweckes zu denken war, so musste auch der gang nach Jerusalem als schon von anfang an im vollen bewusstsein dieses endzweckes unternommen dargestellt werden. So ergab denn die teleologische reflexion den augenblick, wo Jesus sein angesicht wandte nach Jerusalem zu gehen, mit notwendigkeit als den moment, wo der Messias-prophet das todesleiden des Messias vorherverkünden musste. Dazu kam, dass, wenn die tradition mit dem ende der galiläischen wirksamkeit das volle bekenntnis des Petrus, der jünger über die Messias-gottessohnschaft Jesu verknüpft hatte, die reflexion gezwungen war, mit diesem bekenntnis des Messias-gottessohnes auch die verkündigung des leidenden Messias zu verbinden, damit nicht die gläubigen jünger in einer falschen anschauung von dem zwecke des jerusale-

mischen ganges befangen blieben. Und eine weitere negative konsequenz dieser positiven umformung des jerusalemischen ausganges Jesu war es, dass nun alle die züge der tradition verlöscht werden mussten, in denen der wirkliche zweck des ganges nach Jerusalem sich dargestellt hatte, hier in Jerusalem den anbruch des reiches der himmel durch unmittelbaren eingriff der göttlichen aktivität zu erwarten. So erklärt es sich, dass nur Lucas und nur an einer stelle (19, 11) uns diesen wirklichen zweck überliefert hat.

Weit entfernt also, dass „die hier (Matth. 16, 21) beginnenden leidensverkündigungen Jesu um so glaubwürdiger sind, weil der evangelist mit sichtbarer wichtigkeit sie behandelt und die leidensidee zum motiv der gliederung des ganzen zweiten hauptteiles des lebens Jesu gemacht hat" *), beweist grade die absichtlichkeit dieser aus der jüdisch teleologisch theistischen reflexion über das geschehene mit notwendigkeit hervorgegangenen darstellung, dass sie nicht die wirklichkeit selbst, sondern formung der wirklichkeit ist, dass in wirklichkeit selber aber nach dem bekenntnisse der jünger in Galiläa und dem ende der galiläischen wirksamkeit der gang nach Jerusalem den zweck hatte, die von den jüngern (und in bedingter weise auch vom galiläischen volke Matth. 21, 11 cf. c. 16, 14) anerkannte bestimmung Jesu zum Messias zu verwirklichen, die den anbruch des reiches der himmel vorbereitende bessere gerechtigkeit hier in Jerusalem selbst, am tempel, seinem dienste und seinen dienern, herzustellen und dann den eintritt des reiches der himmel hier in Jerusalem durch eine unmittelbare aktivität Jehovahs zu erwarten.

Auch worauf Keim als auf eine geschichtliche fundstelle so großes gewicht legt **), dass die heftigkeit, mit welcher Jesus das teilnehmende, vom todesleiden abmahnende wort des Petrus (16, 23) zurückweise, auch dafür spreche, dass der entschluss des todesleidens erst kürzlich und jetzt gefasst sei — auch dies möchte, trotz des scheines, den es hat, vor einer eingehenden betrachtung nicht stichhaltig bleiben. Denn einmal war es natürlich für die tradition, die erste verkündigung des todesleidens von einer einwendung der jünger begleiten zu lassen, die von einer göttlichen notwendigkeit dieses leidens bis dahin nichts

*) cf. Keim l. c. p. 35 anm.
**) cf. Keim l. c. p. 30 anm.

wussten. Dann aber tritt die unnatur einer solchen heftigkeit der zurückweisung bei der ersten verkündigung einer so befremdenden tatsache grell hervor, da sie durch die geschichtliche lage in nichts begründet ist. Sie würde sich erklären, wenn Petrus und die jünger, von der göttlichen notwendigkeit des todesleidens erfüllt, dennoch den „treuen messiaszeugen" (Apoc. 1, 5; 3, 14) in satanischer versuchung von seiner göttlichen mission hätten ablenken wollen. So, nach analogie der versuchungsgeschichte, ist die scene gedacht (cf. 4, 10). Sie erklärt sich also dadurch, dass der evangelist sein bewusstsein von der göttlichen notwendigkeit des todesleidens in das bewusstsein der jünger und in die lage verlegt. Hätte in wirklichkeit Jesus in diesem zeitpunkte und in dieser weise den jüngern sein todesleiden in Jerusalem verkündet, so hätte er den Petrus, der durch die verkündigung der nackten tatsache unmöglich von ihrer göttlichen notwendigkeit überzeugt sein konnte, durch entwickelung und begründung von dieser göttlichen notwendigkeit überzeugen und durch diese überzeugung die traurige gemütsstimmung liebender teilnahme an dem schmerzlichen geschicke des heilandes mit der herben tatsache versöhnen müssen. Uebrigens gehört das harte wort: *ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ* zum stile des evangelisten, wie 4, 10 zeigt, nicht zum stile Jesu. Doch könnte Keim vielleicht, und doch vielleicht nicht mit recht, diese tatsache dadurch erklären, dass der evangelist die worte Jesu in seinen stil herübergenommen hätte*).

---

*) Verf. braucht wol kaum darauf aufmerksam zu machen, dass die unmöglichkeit, die auf grund der widersprüche in der darstellung des Matthäus seiner kritik sich ergeben hat, nur für die tatsache gilt, dass, und für die art und weise, wie Matthäus im beginne des ganges nach Jerusalem den jüngern sein todesleiden vorherverkündigen lässt. Hiervon abgesehen wäre es in der geschichtlichen lage an sich wol gegeben, dass Jesus, der als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* schon längst wärend der galiläischen wirksamkeit als den leidenden Messias sich erfahren und gewusst hatte, nun, wo er sein antlitz gen Jerusalem wandte, um auch dort die gerechtigkeit des himmelreiches zu verwirklichen, von der ahnenden gewissheit noch größerer leiden durch die ältesten und hohenpriester und schriftgelehrten erfüllt wurde. Denn die erfahrungen in Galiläa und die kenntnis vom charakter Jerusalems konnten ihm die notwendigkeit solcher leiden nahe legen. Deshalb wäre es auch an sich erklärlich, wenn beim beginne des ganges nach Jerusalem Jesus in diesem sinne von seinen leiden zu den jüngern gesprochen, wenn Petrus in diesem sinne von dem gange abgemahnt, wenn Jesus in diesem sinne den Petrus selbst mit hartem wort zurückgewiesen hätte. Aber alle diese erwägungen erklären doch nicht die darstellung der situation durch Matthäus,

Auf jeden fall hat die kritik nun endlich nach zurückweisung auch der letzten einwände ein recht, das oben gefundene ergebnis festzuhalten und zu behaupten, dass auch die darstellung des Matthäus in ihren inneren widersprüchen nicht dazu berechtige, im bewusstsein Jesu und der jünger vor dem tode des Messias in Jerusalem ein klares bewusstsein von der göttlichen notwendigkeit dieses todes anzunehmen. Eine auflösung und erklärung dieser widersprüche zwingt vielmehr zu der annahme, dass, wie Jesus selbst erst wärend der ereignisse in Jerusalem den gedanken seines todes ahnungsvoll gefasst und ahnungsvoll in einzelnen augenblicken ausgesprochen habe, so auch in das bewusstsein der jünger erst in Jerusalem der tod des Messias als ein bis dahin nie gefasster gedanke eingetreten sei, und dass diese erst nach der tatsache des todes durch reflexion des religiösen bewusstseins auf diese tatsache des todes und auf die andeutenden worte Jesu über die bedeutung derselben zum bewusstsein über die göttliche notwendigkeit des todes des Messias gelangt seien.

Wir können uns jetzt zu dem zweiten teile unserer untersuchung wenden, zu dem versuche, die geistige eigentümlichkeit des Petrus uns klar zu machen, um durch sie die möglichkeit einer vision des Messias im geiste des Petrus zu erkennen.

Und trotz der dürftigkeit der beglaubigten und einigermaßen beglaubigten quellen über den Petrus lässt sich dennoch auf die geistige eigentümlichkeit desselben ein ziemlich sicherer schluss ziehen wegen der übereinstimmung dessen, was sie berichten.

Wenden wir uns zunächst zu der sicheren quelle der paulinischen briefe, so gewährt uns die historisch so entscheidende stelle Gal. 2, 11 sq. auch hier ein eigentümliches ergebnis. Ueber das tatsächliche der lage, welche Paulus hier schildert, über die historischen voraussetzungen, durch welche das verhalten des Petrus in dieser lage er-

---

weil, wie wir unten sehen werden, diese leidensstimmungen gegen ganz andere lebensempfindungen in diesem momente zurücktreten mussten. Und deshalb bringen diese erwägungen auch nicht um die breite eines punktes die möglichkeit näher, dass Jesus hier könne sein todesleiden verkündet haben. Denn noch einmal: der tote Messias ist ein völlig anderes, als der leidende Messias und die idee des toten Messias würde eine völlige umkehr im messianischen bewusstsein Jesu und der jünger haben hervorrufen müssen. Der beweis dafür ist, dass sie es nach dem wirklichen tode getan hat.

klärt wird, hat der verf. unten ausführlich gesprochen*). Hier kommt es nur darauf an, aus dieser lage die eigentümliche form des geistigen wesens des Petrus klar zu erkennen. Dieser offenbart aber in derselben ein unvermögen, nicht nur den lebenskreis, in welchen er tritt, aus sich und seinem geiste zu bestimmen, sondern auch gegen die einflüsse, welche aus dem geiste seines lebenskreises auf ihn eindringen, sich und seinen geistigen charakter zu behaupten. Vielmehr wird er durch die einflüsse, welche von außen über ihn kommen und denen er als eine innerlich unsichere und unfeste persönlichkeit gegenübersteht, selbst zu einem schreienden widerspruche in seinem verhalten und bedingter weise auch in seinen lebensanschauungen bestimmt. Der grund dieser inconsequenz liegt aber nicht etwa in einer schwächlichen schlaffheit des gemütes, welche den festen kern der eigenen persönlichkeit gegen energische geister nicht behaupten will und mag, sondern an einem schwächlichen unvermögen des denkenden geistes, der, nicht im stande, aus einem angenommenen und anerkannten prinzipe die notwendigen consequenzen zu ziehen, das eigene ich nicht zu einer sicheren, in sich geschlossenen überzeugung innerlich gefestet hat, wie sie allein aus einer kräftigen, logischen tätigkeit des denkenden geistes hervorgehen kann, die ein erkanntes und anerkanntes prinzip in klarer und notwendiger consequenz durch alle einzelnen momente der eigenen gedankenwelt, der eigenen weltanschauung hindurchführt und durch diese in sich feste, prinzipielle geschlossenheit der gedankenwelt das gemüt bestimmend, auch das tun zu charaktervoller festigkeit zwingt. In dieser weise ein vor allem logisch haltungsloser geist ist Petrus selbst zu widersprechendem verhalten und meinen bestimmbar, wenn er in den machtkreis logisch consequenter und energischer geister eintritt, gegen welche er eine eigene persönlichkeit nicht behaupten kann.

Dieses bild der geistigen persönlichkeit des Petrus bestätigt und vervollständigt die rede des Paulus wider ihn Gal. 2, 14 sqq.**). In ihr beschuldigt dieser den Petrus, wie vorher der heuchelei, so um desselben verhaltens willen, auch des abfalles von der wahrheit des evangelium. Petrus hat sich als jude, das unvermögen des judentums

*) cf. Excurs 2 zu der folgenden untersuchung über inhalt und gedankengang des briefes an die Galater.

**) cf. über den gedankeninhalt der rede oben p. 139 sq.

zur gerechtigkeit vor Gott zugestehend, tatsächlich zum prinzipe des christentums bekannt. Aber er ist unfähig gewesen, die einfachen und notwendigen logischen consequenzen dieses prinzipes zu ziehen, die ihn zu der consequenz einer gerechtwerdung allein aus dem glauben und zu einem leben ohne das gesetz des judentums hätten führen müssen. Statt dessen, in dem wahn und der angst, ohne den damm des mosaischen gesetzes würden die gläubigen in ein heidnisch sündiges leben zurückfallen, baut er im christlichen glaubensleben das mosaische gesetz wieder auf. Er bezeugt damit, dass es ihm an klarer erkenntnis des prinzipes sowol des judentums, als des christentums fehlt: des judentums, das mittelst des gesetzes nur eine erkenntnis der sünde, nicht eine aufhebung des lebensprinzipes der sünde vermittelt; des christentums, das mittelst des glaubens sowol eine versöhnung zur vernichtung der sündenschuld, als auch mit der immanenz des göttlichen geistes im gläubigen eine wirkliche aufhebung des lebensprinzipes der sünde spendet. Und so aus unfähigkeit des denkenden geistes, das entgegengesetzte prinzip des judentums und christentums zu erkennen, und aus dem erkannten prinzipe die notwendigen logischen consequenzen zu ziehen, vernichtet er mit dem wiederaufbau des gesetzes den innersten lebenskern des evangelium, die gnade und die gnadentat Gottes in dem kreuzestode Jesu Christi.

Noch schärfer, was den letzten punkt betrifft, sehen wir in das geistige wesen des Petrus, wenn wir 1. Cor. 15, 3 vergleichen. Auch nach dieser stand Petrus mit dem Paulus auf dem grunde derselben heilsanschauung. Im geiste des Petrus blieb aber diese anschauung ein äußerlicher gedanke ohne schaffende lebenskraft, weil der mangel an energischer betätigung des denkenden geistes ihn unfähig machte, den widerspruch eines neuen prinzipes mit einer alten weltanschauung zu fassen und durch die logisch consequente entwickelung dieses prinzipiellen widerspruchs durch alle momente einer früheren weltanschauung hindurch diese zu einer neuen form umzubilden. Und dieses ergebnis bleibt, wenn wir auch zugestehen müssen, dass durch die erinnerung an die geschichtliche wirklichkeit des lebens Jesu, dem jenes prinzip des neuen heilswillens Gottes im kreuzestode des Messias und noch mehr die paulinischen consequenzen dieses prinzipes ebenfalls fremd gewesen waren, die denkende reflexion des Petrus in den bahnen des Paulus in etwas gebunden sein musste.

Dagegen zeigt uns die stelle Gal. 2, 14 sq. eine andere seite im wesen des Petrus. Die angst desselben, es möchten bei der gerechtigkeit in Christo allein ohne den hemmenden damm des jüdisch-gesetzlichen lebens die gläubigen in die sündigkeit des heidnischen lebens zurückfallen, beweist, dass er den glauben an Jesus als den Messias ächt jüdisch überhaupt nicht als ein theoretisch-religiöses prinzip im denken, sondern nur als ein praktisch-religiöses prinzip im gemüte ergriffen hatte, beweist damit ein gemütsleben, das nicht durch die prozesse des denkens, sondern durch erregungen des gefühls bestimmt wird, beweist ein überwiegen des gefühls über das denken.

Das hier gefundene resultat wird bestätigt und näher bestimmt durch das bild, welches die evangelische tradition von dem geistigen wesen des Petrus aufbewahrt hat. Hier kann die kritik nur die darstellung des Matthäus zum grunde legen, weil anzunehmen ist, dass bei der größeren ursprünglichkeit und zum teil auch unbefangenheit seiner darstellung dieser die züge des petrusbildes werde treuer erhalten haben.

Vergleichen wir nun mit einander die stellen 12, 28; 26, 33. 69, so begegnet uns derselbe zug schwankender haltungslosigkeit im wesen des Petrus, den wir in Antiochien gefunden haben, und dieses schwanken trägt denselben charakter. Petrus bestimmt nicht von sich aus seine lage, sondern er wird durch sie bestimmt. So reizen ihn 14, 28 die worte Jesu: ϑαρσεῖτε und ἐλϑέ sofort unmittelbar zu einer entschiedenen äußerung in wort und tat. Sobald aber sturm und wogenschwall auf seine sinne eindringen und sein gemüt zur furchtempfindung erregen, schlägt die entschiedenheit seines mutes in ebenso entschiedene zaghaftigkeit um. Ebenso ist es 26, 31. Der ton schmerzlicher niedergeschlagenheit in den peinlichen worten Jesu: ihr alle werdet ein ärgernis an mir nehmen in dieser nacht, reizt sein gemüt voll anhänglicher liebe sofort zu einem entschiedenen worte, um durch die versicherung des gegenteils die stimmung der trauer in Jesu zu verscheuchen. Sobald er aber in eine lage gerät, die mit der gewissheit sicherer lebensgefahr auf seine sinne und sein gemüt eindringt, weicht sein gemüt dem augenblicklichen und unmittelbaren eindruck von außen und die entschiedenheit seiner früheren bejahung schlägt in ebenso große entschiedenheit der leugnung um.

So sehen wir den Petrus dem jedesmaligen anstoße

des augenblickes, der auf sein gefühl und gemüt bestimmend einwirkt, reflexionslos und zugleich ganz und entschieden nachgeben. Und im zusammenhange damit sehen wir auch überall den Petrus den übrigen jüngern mit entschiedenheit vorangehen, wo die lage die jünger zu wort und tat auffordert. So ist es 16, 16, wo Petrus zuerst das wort ausspricht, welches Jesus aus dem munde der jünger zu hören erwartet. So ist es 16, 22, wo Petrus vor allen der ersten schmerzlichen empfindung der leidensverkündigung worte verleiht. So ist es 17, 4, wo er sofort den eindruck ausspricht, den die lage auf ihn gemacht hat. Und dieses selbe unmittelbare und volle erregtwerden durch die äußere lage zeigt sich ebenfalls in den schon oben für das schwankende wesen des Petrus benutzten stellen 14, 28; 26, 33. Beide züge aber, das schwankende und das auf erste antriebe hin reflexionslos unmittelbar aus dem erregten gefühl hervorbrechende handeln stimmen psychologisch vortrefflich zusammen. Sie zeichnen uns eine individualität, deren lebensäußerungen in wort und tat nicht von dem eigenen, inneren, sich immer selbst gleichen lebensmittelpunkte aus gleichbleibend bestimmt, sondern von der fremden, äußeren, veränderlichen umgebung wechselnd erregt werden. Und wenn nun auch nicht alle stellen des Matthäus als historisch beglaubigte können angenommen werden, so zeigt doch ihre zusammenstimmung, dass die tradition ein bestimmtes und deshalb wol nicht unhistorisches bild vom wesen des Petrus bewahrt hatte.

Fassen wir nun zum schlusse die in den paulinischen briefen und in der evangelientradition enthaltenen zwar sparsamen, aber scharf bestimmten züge noch einmal zu einem gesammtbilde zusammen. Die geistige organisation des Petrus zeigt vor allem zwei züge, von denen der eine negativ, der andere positiv, beide im einklange mit einander die individualität des Petrus feststellen. Der negative zug zeigt ein zurücktreten der tätigkeit des denkenden geistes. In diesem mangel hatte Petrus weder die kraft, noch das bedürfnis, die geistigen, inneren und äußeren lebenserregungen in ruhiger und consequenter reflexion zu einer in allen ihren momenten übereinstimmenden gedankenwelt zu verarbeiten, und die so gewonnene innere gewissheit, von innen nach außen wirkend, überall gegen die umgebende welt festzuhalten und derselben aufzuprägen. Deshalb in lebenslagen, die eine so gewonnene gewissheit verlangten, sehen wir ihn charakter-, weil überzeugungslos,

den augenblicklichen erregungen des gefühls gehorchend, in schwanken geraten, und von der wechselnden lage oder den übermächtigen einflüssen der grade ihn umgebenden in sich geschlossenen, charaktervollen persönlichkeiten bestimmt werden. Der positive zug zeigt ein vorwalten des fühlenden geistes und des durch gefühlserregungen beherrschten gemütes. In ihm hatte Petrus die kraft und das bedürfnis, die inneren und äußeren lebenserregungen mit leicht gereizter empfindlichkeit in sich aufzunehmen, sympathisch ganz und tief sich ihnen hinzugeben, und durch das volle gefühl von innen nach außen gedrängt, die empfangenen eindrücke mit kräftig bewegtem gemüte der umgebenden welt zurückzugeben. Daher in lebenslagen, welche das gefühl und gemüt reizten, sehen wir ihn den in ihm erregten stimmungen und gefühlen mit ganzer entschiedenheit sich hingeben. Darin war seine übereinstimmung und sein gegensatz mit Paulus gegeben. Beide glichen einander in der erregbarkeit des gefühls, in der tiefe und kraft des gemütes. Und das zwingt uns auch bei Petrus, im gegensatz zur regungslosigkeit einer vegetativen natur und eines phlegmatischen temperamentes, auf die erregbarkeit einer nervösen natur und eines sanguinischen temperamentes zu schließen, wie sie eigentum des Galiläers war*). Paulus hatte aber dazu und voraus die energische kraft des denkenden geistes und die fähigkeit, wie das bedürfnis des logischen gedankens. Deshalb war auch der glaube des Petrus folge des durch das gefühl bestimmten gemütes, der wärend seiner anschauung des lebenden Jesus mit den gefühlen liebender hingabe und inniger verehrung in ihm erregten gewissheit der seinem gemüte aufgegangenen offenbarung von dem göttlichen wesen der persönlichkeit seines meisters; der glaube des Paulus folge des durch das denken beherrschten gemütes, der nach seiner vision des gekreuzigten Jesus in klarer erkenntnis und in selbst erarbeiteten consequenzen gewonnenen gewissheit der seinem denkenden geiste aufgegangenen offenbarung von der göttlichen wahrheit der entscheidendsten tatsache im leben des Messias, dem kreuzestode. Daher war der gefühlsglaube des Petrus unfrei, gebunden an die im gemüte ergriffene göttliche persönlichkeit des Messias, der denkglaube**) des

*) cf. Keim l. c. p. 69 u. anm. 2.

**) Diese bestimmung hat ihr recht natürlich nur durch den gegensatz. Im übrigen zeigt der glaube des Paulus mit der vollen ergriffenheit des gemütes von der macht der im denkenden

Paulus frei, gebunden an die göttliche im geist erkannte heilstat des Messias; der des Petrus sache der autorität und der tradition des buchstabens, der des Paulus sache der freiheit und der selbstsetzung des geistes. Daher war das evangelium des Petrus vorwiegend das prinzip eines neuen, nur praktisch-religiösen lebens, der des Paulus vorwiegend das prinzip einer neuen, auch theoretisch-religiösen weltanschauung.

Suchen wir uns jetzt endlich die lage zu zeichnen, in welche Petrus mit diesem seinem geistigen wesen gestellt, wenn sie eine vision war, die vision Jesu des Messias gehabt haben muss.

Die religion des mosaischen judentums war die religion der praktischen idee, des praktischen ideals. Denn das charakteristische wort des gesetzes: du sollst! zerriss die welt des willens und des verlangenden gemütes in zwei gebiete, des wirklichen, was in der gegenwart ist, aber nicht ist, wie es sein soll, und deshalb in zukunft vernichtet werden soll, des nichtwirklichen, was ist, wie es sein soll, aber in gegenwart nicht ist, sondern erst in der zukunft verwirklicht werden soll. Aus diesem seinem innersten wesen erzeugte das mosaische judentum allmählich, je tiefer das prinzip in gefühl und bewusstsein des volkes eindrang, zwei ideale aus sich, um im jüdischen volke und durch dasselbe verwirklicht zu werden: das ideal eines heiligen volkes, einer gerechten gottesgemeinde, die da sei, was sie nach dem gesetze sein solle, in wille und tat eins mit den willensbestimmungen Gottes im gesetze; das ideal eines heiligen reiches, einer herrschaft dieses gottesvolkes, welches, weil es sei, wie es sein solle, von der gerechtigkeit Gottes als verheißenen lohn seiner eigenen gerechtigkeit einen lebenszustand empfangen solle, der innen und außen dem volksgemüte sein glück gewähre. Und nach langem widerspruche des ideals mit der wirklichkeit hatte das volk in David und seiner zeit, wie in einem kurzen traume, eine verwirklichung seiner ideale im diesseits fast erfahren. Aber der traum war zerronnen und in leiden, wie sie kein volk größer ertragen, hatte Israel den widerspruch der

---

geiste erkannten und anerkannten göttlichen wahrheit auch die lebendigste erregtheit des gefühls zur unmittelbaren lebensempfindung der göttlichen wahrheit. Daher ist der glaube des Paulus die wahrhafte, weil die volle form des glaubens in der religion Christi, der religion des geistes; der glaube des Petrus ist nicht die wahre, weil nur einseitige form des christlichen glaubens.

wirklichkeit und des ideals wieder gekostet. Doch in der qual dieses widerspruches hatten die propheten, erweckt durch das lebendig empfundene gefühl des widerspruches zwischen den religiösen idealen des volkes und seiner wirklichkeit, das volk getröstet. Denn sie hatten ihm den grund der nichtverwirklichung des reichsideals durch Gott zur erkenntnis gebracht, die selbstverschuldete nichtverwirklichung des gerechtigkeitsideals durch das volk. Die propheten hatten damit den glauben an die göttliche verheißung des reichsideals im volke aufrecht erhalten. Denn dieses hatte in der eigenen sünde immer den grund anerkannt, weshalb Gott das reichsideal bisher immer nicht habe verwirklichen können. Die propheten hatten so das volk mit der hoffnung auf die verwirklichung eines reichsideals, entworfen nach den zügen eines idealbildes der davidischen zeit, als der erlösung, und der davidischen persönlichkeit, als des erlösers aus den furchtbaren leiden der wirklichkeit, vor dumpfer verzweiflung an seinem Gott und der göttlichen weltregierung bewahrt. Und dabei war unter dem fortdauernden nichteintreten des ideals in die wirklichkeit allmählich und zum teil der glaube an ein im zukünftigen nur zeitlich-jenseitiges reich der welt, das aus dem diesseits im diesseits durch umänderung der wirklichkeit unter göttlicher mitwirkung sich gebären werde, übergegangen in den glauben an ein im zukünftigen auch räumlich-jenseitiges reich der himmel, das aus dem jenseits im diesseits durch umformung der wirklichkeit mittelst göttlicher einwirkung werde geboren werden.

Schneidender, als je, wurde der widerspruch seiner wirklichkeit mit seinen idealen vom jüdischen volke empfunden, als nach dem kurzen athemzuge der freiheit und des glückes wärend der makkabäerzeit wieder die heidnische macht der Römer und die antinationale des Herodes das volksgemüt wund drückten. Aber grade aus der tiefe der verzweiflung an die wirklichkeit, die im contrast zur makkabäerzeit die grenze der erniedrigung und des leidens zeigte, entstieg der feste glaube an die nähe des ideals, das ein ende aller leiden bringen werde. Durch die prophetenstimme Daniels gesteigert, der für jene gegenwart das eintreten des reiches der himmel geweissagt habe, erhub sich im volksgemüte eine zuversicht auf eine nahe göttliche verwirklichung des reichsideals, eine zuversicht, die durch die betrachtung der gegenwart vergewissert wurde, in welcher das angestrengte streben der besten der

volksgemeinde zur verwirklichung des gerechtigkeitsideals auch die verwirklichung des reichsideals von Gott erheischen zu müssen schien. Die zuversicht dieses glaubens hatte die gemüter in fieberhafte spannung versetzt: schon hatte Judas, der Galiläer, mit vorgreifender leidenschaftlichkeit durch den ruf zu den waffen das nahende reich der himmel herbeitrotzen, schon hatte Johannes der täufer mit heiligem ernste durch den ruf zur buße das nahende himmelreich herbeiringen wollen.

In diesen tagen, wo das religiöse gemüt des volkes unter den widersprüchen seines lebens in allen seinen tiefen erzitterte, wo die lösung dieser widersprüche alle kräfte des geistes und gemütes im volke, und der besten im volke zu der höhe einer energie angespannt hatte, die in zeiten eines in sich befriedigten volkslebens kaum als möglich geahnt wird: in diesen tagen trat Jesus von Nazareth auf, in seiner individualität, vor allem durch die rein religiöse bestimmtheit seines wesens, eine ideale erscheinung des jüdischen volksgeistes, wie jene großen propheten der vorzeit, die aus ihrer ächt religiösen natur und mit der freiheit des geistes, die sie verleiht, stets die rechte der innerlichkeit und freiheit des religiösen gemütes gegen die gewohnheitsgesetze einer mechanisch geübten und deshalb alles veräußerlichenden priesterrechtgläubigkeit verteidigt hatten. Die bewegung des volksgemütes zitterte sympathisch in Jesu gemüte nach. Mit kräftigem gefühl ergriff auch er, wie die besten seiner zeit, die religiösen ideale des volksgeistes, mit lebendiger begeisterung entschloss er sich, diesen idealen zu leben, an ihrer verwirklichung zu arbeiten. Da galt es zunächst, das gerechtigkeitsideal an sich selber, in sich selber zu verwirklichen. Das hing von der eigenen kraft ab und war auch die vorbedingung zur verwirklichung des reichsideals, soweit diese von der eigenen kraft abhing. Dann galt es mit den kräften sich zu verbinden, welche ebenfalls die verwirklichung des reichsideals durch das gerechtigkeitsideal erstrebten, und deshalb das volk zur verwirklichung des gerechtigkeitsideals als vorbereitung auf das kommende reich begeisterten. So ging Jesus zu Johannes dem täufer, in dessen ernstem bußerufe auch er eine prophetenstimme Gottes hörte, in dessen reinigender taufe auch er eine gottgewollte einleitung zur verwirklichung des religiösen und auch seines ideals erkannte, in dessen großem erfolge auch er in jüdischtheistischer weltanschauung einen gotteswillen anerkannte.

Aber doch grade in der berührung mit Johannes musste seine ächt religiöse natur sich des gegensatzes zum Johannes bewusst werden. Denn bei allem ernste des sittlichen willens war der religiöse geist im Johannes noch gebunden, gebunden an die formen und formeln traditioneller rechtgläubigkeit, weil ein rein religiöses gefühl im bunde mit einem frei denkenden geiste die fesseln der tradition noch nicht gesprengt hatte. Johannes war deshalb rechtgläubiger jude geblieben, wenn er auch ernst machte mit seiner rechtgläubigkeit. Er teilte deshalb einmal das reichsideal der pharisäer: er wollte ein nationales messiasreich im diesseits durch kräfte des diesseits, durch die gewalt des menschenarmes, wenn auch unter mitwirkung Gottes verwirklichen. Er teilte auch im prinzipe das gerechtigkeitsideal der pharisäer: er wollte zwar rechtschaffene früchte der buße und eine wirkliche sittliche umkehr, aber hielt fest an dem ceremonialen und an der pharisäischen äußerlichkeit äußerlicher werke. Jesus teilte zwar formell die ideale der pharisäer und des Johannes. Aber seine ächt religiöse natur reinigte den gehalt dieser ideale und wies dadurch auch einen anderen weg zur verwirklichung derselben. Seine religiöse natur empfand und erkannte die verkehrtheit jenes gerechtigkeitsideals, die restauration der traditionellen gesetzesorthodoxie: sie zeigte ihm, wie das eigenste wesen der religion in dieser noch so strengen, und grade in der strengsten befolgung dieser traditionellen gesetzeswerkheiligkeit verkümmert und vernichtet werde; sie zeigte ihm, wie nur durch eine regeneration des religiösen lebens in der lebendigen tiefe des gemütes durch zurückgreifen auf das p r i n z i p des mosaischen gesetzes und der propheten, wie nur durch die übereinstimmung des inneren subjektiven willens mit dem objektiven, für das innere wollen des subjekts bestimmten willenssatzungen im gesetze Gottes das gerechtigkeitsideal verwirklicht werden könne; sie ließ ihn erkennen, wie diese übereinstimmung religiös durch selbstlose hingabe des subjektiven menschenwillens an das objektive gotteswollen erreicht werde und wie die liebe des gesetzes erfüllung sei; sie ließ ihn fühlen, wie in dieser hingabe der liebe, wie der liebe des sohnes zum vater, alle qual des zwiespaltes zwischen mensch und Gott im gemüte zum seligen frieden sich löse, dem Gotte, der nun in vaterliebe schon vor der zeit der erfüllung auch den sich bekehrenden sünder zum himmelreiche berufe; sie offenbarte ihm aus dieser

eigenen inneren selbsterfahrung den weg, wie durch verwirklichung dieses gerechtigkeitsideals auch das tiefste, das innere elend des verschmachtenden, im pharisäismus unbefriedigten religiösen volksgemütes geheilt werden könne. Seine religiöse natur empfand und erkannte die verkehrtheit jenes reichsideals, die restauration des davidischen reiches durch einen davidssohn: sie zeigte ihm, dass das reich der himmel nicht auch nur ein weltreich im sinne anderer weltreiche, nicht auch nur ein davidisches machtreich der juden über die heiden, dass es zuerst und vor allem ein reich des religiösen und des gemütsinnenlebens sein müsse, in welchem der wille Gottes geschehe, wie im himmel, also auch auf erden, in welchem die macht des satan über den menschen gebrochen und alles böse vernichtet sei unter der herrschaft eines Messias, der, mit dem geiste Gottes gesalbt, den willen Gottes in einem gottesvolke auf erden zur herrschaft zu bringen habe, dass alle irdisch-nationalen züge dieses reiches der himmel erst auf grund dieser religiösen und als ihre folge bei der verwirklichung dieses reiches der himmel eben unter diesem bestimmten volke der juden berechtigt seien; sie offenbarte seiner jüdisch-theistischen weltanschauung damit, dass ein solches reich der himmel nicht durch menschenkräfte auf dem wege kämpfender und über die heiden siegender menschengewalt erstritten werden könne, dass es durch unmittelbares eingreifen Gottes und göttlicher kräfte in den weltverlauf in siegender gottesallmacht aus dem jenseits der himmel im diesseits der erde sich zur erscheinung bringen werde, dass es deshalb nicht durch den aufruf menschlicher kräfte mit leidenschaftlichem sehnen zu ertrotzen, dass es nur durch unterwerfung unter die göttliche fügung mit gelassenem harren zu erwarten sei. Und die geschichtliche erfahrung, nach welcher die restauration des davidischen reichsideals durch einen davidssohn auf davidischem wege stets gescheitert war, bewährte ihm in seiner jüdisch theistischen weltanschauung, dass jenes ideal und jener weg zum ideale der von Gott nicht gewollte, dass sein reichsideal und sein weg zur verwirklichung desselben, den seine religiöse natur ihm gezeigt hatte als den aus dem wesen des himmelreiches sich mit notwendigkeit ergebenden, auch der gottgewollte sei. So eins freilich mit den pharisäern und dem Johannes in den idealen im allgemeinen und doch im schärfsten gegensatze zu beiden in der reinen gestalt der ideale und dem rein religiösen wege zu ihrer verwirk-

lichung, trennte er sich in seiner wirksamkeit von den pharisäern und dem Johannes.

Zu dieser eigenen wirksamkeit drängte Jesus aber das klare bewusstsein seines geistes, dass er tiefer und reiner als andere die ideale der zeit und die lösung ihrer widersprüche erkannt habe; drängte ihn der zorn einer religiösen sele über die verkümmerung des religiösen lebens durch die pharisäer und schriftgelehrten; drängte ihn die liebe seines herzens zu dem volke, das er in unklaren und unwahren idealen, in unklaren und unwahren bestrebungen befangen, leidend dahin irren sah; drängte ihn mit dieser erkenntnis und dieser liebe die glühende begeisterung seines gemütes, durch verwirklichung seiner ideale im volke diesem leidenden volke den gottesfrieden zu bringen, der ihn selber, in welchem die widersprüche der zeit ihre lösung gefunden, in dieser friedelosen zeit beseligte. Aber diese wirksamkeit konnte bei der gestalt seiner ideale zunächst nur darauf gerichtet sein, durch verwirklichung seines gerechtigkeitsideals die verwirklichung seines reichsideals anzubahnen; und diese wirksamkeit konnte zunächst noch keine öffentliche, mit dem bestimmten charakter sei es eines propheten, sei es des Messias des nahen reiches der himmel ausgeübte sein, so lange Johannes noch die von Jesus ihm zuerkannte stellung eines propheten des himmelreiches in öffentlicher wirksamkeit ausübte.

Und dennoch musste schon in einer solchen wirksamkeit*) ohne öffentlichen charakter Jesus der größe der

*) Die synoptische darstellung spricht freilich von einer solchen stillen wirksamkeit nicht, und insofern ist dieser punkt der darstellung ohne historische begründung. Aber man überlege, ob eine persönlichkeit, wie Jesus, überhaupt und nach einer berührung mit Johannes in den verhältnissen der damaligen zeit ohne eine wirksamkeit, wenn auch nur in der unmittelbaren umgebung, in einem nur contemplativen innenleben zu denken sei? Dem verf. scheint dies unmöglich.

Doch könnte man sagen, dass die annahme einer solchen stilleren wirksamkeit für die genesis des messianischen bewusstseins in Jesus unnötig sei. Aber das scheint dem verf. das unmöglichste, es sei Jesus nur auf ein inneres selbstzeugnis hin, dass der geist Gottes in ihm wirke, zu der überzeugung seiner messianität gekommen. Das selbstgefühl einer solchen kraft verlangt, um zur gewissheit der überzeugung erhoben zu werden, der bewähr durch wirksamkeit in wort und tat und durch anerkennung anderer, die an die wirklichkeit dieser kraft glauben, weil sie ihre wirkung an sich selbst erfahren. Namentlich scheint es dem verf. unmöglich, dass Jesus in der zeit, in der er lebte, in dem maße zum selbstbewusstsein des göttlichen geistes in ihm gelangt sei, dass er sich als Messias begriff,

kraft inne werden, mit der Gott ihn ausgerüstet hatte. Er musste die gewalt seiner worte erfahren, deren unmittelbare und unwiderstehliche wirkung auf den geist der menschen die wirksamkeit göttlichen geistes in ihm offenbarte; er musste sicherlich auch die gewalt seiner taten erfahren, deren für das bewusstsein der menschen, wie für sein eigenes wunderbare wirkungen die macht göttlichen geistes in ihm bezeugte; er musste selbst am hasse seiner gegner, deren verkehrtheit und verstocktheit er rügte, inne werden, dass seine wirksamkeit im dienste göttlicher wahrheit und göttlichen willens geschehe. Und so musste er in dieser wirksamkeit nach den voraussetzungen seiner jüdisch theistischen weltanschauung erfahren, dass seine menschliche individualität das gefäß und die erscheinung des in ihm wirkenden göttlichen geistes sei.

Aber mit dieser selbsterfahrung und selbsterkenntnis seines inneren göttlichen wesens musste seiner jüdisch-theistischen weltanschauung die gewissheit aufgehen, dass er, weil von Gott ausgerüstet mit göttlichem geiste, so auch von Gott bestimmt und berufen sei zur vollführung

---

ohne wirkungen auszuüben, die für ihn, wie für andere, den charakter von wunderwirkungen hatten.

Ein anderes wäre es, wenn man behauptete, dass Jesus überhaupt erst nach der gefangennehmung Johannes und gleich in öffentlicher wirksamkeit aufgetreten sei, und in dieser sofort viel umfangreicher noch und entschiedener die erfahrungen gemacht habe, welche zur genesis des messiasbewusstseins nötig sind. Diese behauptung würde sich nach kritischer beseitigung der versuchungsgeschichte auf die darstellung des Matthäus und besonders auf Matth. 4, 17 stützen. Aber diese behauptung müsste wieder zugestehen, dass Jesus anfangs noch ohne das bewusstsein der Messias zu sein in seine öffentliche wirksamkeit eingetreten sei, zugestehen, dass Jesus anfangs nur mit dem bewusstsein ein prophet des Messias und des kommenden himmelreiches zu sein, wie Johannes, und deshalb auch mit dem rufe des Johannes aufgetreten sei, zugestehen, dass Jesus selber erst innerhalb seiner galiläischen wirksamkeit, wie seine jünger, zu dem glauben an sich als den Messias sich erhoben habe. Für und gegen diese behauptung spricht viel. Dem verf. aber ist es unmöglich gewesen, wenn Jesus anfangs sich nur als einen propheten des Messias gewusst hätte neben und nach dem Johannes, wärend der wirksamkeit in Galiläa in der dialektik seines bewusstseins ein moment aufzufinden, das entscheidend genug gewesen wäre, das bewusstsein eines propheten zu dem bewusstsein des Messias zu gestalten. Nach der überzeugung des verf. kann Jesus nur, weil er sich in bewusstem gegensatze zum Johannes nicht mehr als einen propheten des Messias fassen konnte, zum glauben an sich als den Messias sich erhoben haben.

Es liegt hier freilich ein punkt vor, der vielleicht eine doppelte entscheidung zulässt.

eines göttlichen zweckes. Welches zweckes aber? . Die ganze lage seiner zeit gab ihm nur eine antwort auf diese frage an Gott und sich selber: zur verwirklichung des reichsideals durch das gerechtigkeitsideal. Damit war Jesus auf grund des bewusstseins seiner göttlichen ausrüstung in das dilemma gestellt, von Gott entweder zum propheten oder zum Messias des himmelreiches bestimmt zu sein. Aber nun hatte Gott den Johannes zum propheten des nahenden reiches der himmel auferweckt, dem Messiss den weg zu bereiten. Konnte Gott das überflüssige tun, einen zweiten propheten zu demselben zwecke zu berufen? Oder wäre Johannes ein lügenprophet gewesen? Wenn nicht, zu welchem zwecke konnte Gott ihn selber erweckt haben? Bezeugte ihm nicht das eigene selbstbewusstsein, dass Gott in ihm und durch ihn sich reiner offenbart habe, als durch Johannes? Bezeugte nicht die eigne selbsterfahrung, dass Gott durch ihn wunderbarere taten getan, als durch Johannes? Bezeugte nicht die höhere ausrüstung durch Gott, dass er zu höherem zwecke von Gott berufen sei? Und diese höhere bestimmung — was anders konnte sie sein, als die endliche verwirklichung des reichsideals, dessen nahes eintreten alle stimmen der zeit, die stimme des propheten Daniel, zuletzt die des Johannes für die gegenwart verkündet hatten?

So ward in Jesus das selbstzeugnis innen und die selbsterfahrung außen grund der gewissheit, dass er zum Messias bestimmt sei. Und mit dieser gewissheit trat Jesus nach der gefangennehmung des Johannes, in welcher er den gottgewollten schluss der vorbereitenden tätigkeit desselben erkannte, in seine öffentliche wirksamkeit ein, dem wortlaute nach mit dem rufe des Johannes, dem gehalte nach ein viel höheres bringend und fordernd.

Jesus trat aber mit dem rufe des Johannes auf, weil er sich sagen musste, dass, wenn auch von Gott zum Messias bestimmt, er dennoch zunächst auch nur eine das kommende himmelreich vorbereitende mission habe, um die wahre gerechtigkeit des reiches der himmel an dem volke zu verwirklichen, welches für das reich der himmel bestimmt sei, jene wahre gerechtigkeit, welche er noch nicht verwirklicht sah, weil auch Johannes dieselbe noch nicht verwirklicht hatte. Damit musste er sich sagen, dass er zunächst noch zum messiaspropheten bestimmt sei, bis Gott das reich der himmel vom himmel her offenbaren und den, der schon jetzt durch ausrüstung mit der vollkraft

des gottesgeistes zur wesensgemeinschaft mit Gott und zum sohne Gottes erhoben sei, der aber jetzt noch die hoheit des gottessohnes in der form wie eines menschen sohnes verborgen trage, mit dem reiche der himmel als den wirklichen sohn Gottes und Messias enthüllen werde. Er musste sich sagen, dass, bis dieser zeitpunkt einträte, in dieser vorbereitenden wirksamkeit des messiaspropheten, dem kommenden reiche der himmel ein gerechtes volk zu bereiten und durch erweckung des glaubens an ihn wenigstens eine messiasgläubige auswahl zu sammeln, er auch die verfolguung und leiden zu erdulden habe, die nach dem schicksalswillen Gottes alle propheten in Israel hatten erdulden müssen.

In diesem bewusstsein wirkte Jesus zunächst in Galiläa. Nicht unmittelbar verkündete er sich als den sohn Gottes, der er in wahrheit noch nicht war; aber mit der sicherheit innerer selbstgewissheit, dass er zum gottessohn in wahrheit bestimmt sei, wirkte er in wort und tat der art, dass ein unbefangenes gemüt durch einen einfachen schluss von wirkung auf ursache an den menschensohn als den zum gottessohn und Messias bestimmten glauben konnte. Und diese wirksamkeit musste natürlich auch auf sein messianisches bewusstsein zurückwirken. Die selbsterfahrung, die selbsterkenntnis, die er in einer noch nicht öffentlichen wirksamkeit gewonnen hatte, wiederholten sich nun in großem maßstabe. Und die gewalt seiner worte, die macht seiner werke, der steigende hass seiner gegner, die hingebung seiner jünger verstärkten die gewissheit, der messiasbestimmte zu sein, der da kommen sollte, zur unerschütterlichen überzeugung. Dagegen hassten seine gegner in ihm den, der gekommen sei, Mosen und die propheten aufzulösen; selbst Johannes nahm ein ärgernis an der religiösen natur seiner ideale und des weges zu ihrer verwirklichung; die masse des volkes, zuerst in dumpfer verwunderung und furcht vor der kraft, die in ihm sich offenbarte, hob ihn allmählich zu der höhe eines propheten Gottes; nur ein kleiner kreis von jüngern glaubte an den menschensohn, dass er sei Christus der sohn des lebendigen Gottes.

Negativ das nichteintreten der göttlichen tat zur verwirklichung des himmelreiches zusammen mit dem nicht durschschlagenden erfolge seiner wirksamkeit in Galiläa, positiv die überlegung, dass nur in Jerusalem selbst der naturgemäße abschluss seiner wirksamkeit als messiasprophet sei, dass nur in Jerusalem naturgemäß die göttliche

aktion eintreten könne: beides forderte von Jesus, seine wirksamkeit aus Galiläa nach Judäa und Jerusalem zu tragen, dem nationalen, wie religiösen mittelpunkte des zum himmelreiche bestimmten volkes. Wol konnte sich Jesus sagen, dass er hier noch härterem, leidenschaftlicherem widerstande, mit diesem widerstande noch härteren, leidenschaftlicheren anfeindungen begegnen werde, als er sie in Galiläa erfahren. Aber der glaube an die göttliche wahrheit seiner ideale, der glaube an seine göttliche bestimmung, der glaube an den göttlichen schutz, der die sache Gottes nicht ohne den beistand Gottes lassen werde, der glaube an die am ende seiner bestimmung endlich und notwendig eintretende tätigkeit Gottes musste sein gemüt hoch über jede gewöhnliche menschenfurcht erheben. Und, wenn nicht der tod des Messias als der notwendige heilszweck Gottes in der sendung des Messias ein wesentliches moment im messianischen bewusstsein Jesu war, — und das war es doch nicht in diesem zeitpunkte — so konnte der gedanke des todes, des todesleidens des Messias gar nicht in das bewusstsein Jesu eintreten. Das wäre der schreiendste widerspruch mit seinem festen glauben an sich und seine bestimmung gewesen, ein widerspruch, der, wenn er von Jesus wirklich gefasst wäre, zur verzweiflung an sich und sein ganzes früheres wirken, als einer großen lüge, mit notwendigkeit ihn hätte führen müssen. Wenn man einmal zugestehen muss, dass am ende der galiläischen wirksamkeit, beim beginne des ganges nach Jerusalem der tod des Messias als der heilszweck Gottes im messianischen werke dem bewusstsein Jesu nicht kann als gewissheit vorgeschwebt haben: so kann eine natürliche betrachtungsweise in diesem augenblicke Jesum trotz der ahnung eines machtvollen widerstandes in Jerusalem doch nur in freudig gehobener stimmung denken, getragen von dem glauben, dass nun das große werk seines lebens zur endlichen und glücklichen entscheidung durch Gottes allmacht werde geführt werden*). Und deshalb wählte Jesus auch den zeitpunkt des passahfestes zu seinem gange nach Jerusalem,

*) Deshalb ist es auch weder durch den charakter Jesu, noch durch den charakter der lage begründet, wenn Keim hier (cf. l. c. p. 29) von anfechtbarkeit und erschütterung, von gewaltsamer ansammlung aller kraft, alles pflichtgefühls, von einem schwanken des entschlusses redet. Hat Keim nicht erkannt, dass ein in diesem augenblicke schwankender Messias eine contradictio in adjecto sei, nicht gefühlt, wie tief er selbst einen menschlichen charakter Jesu herabdrücke?!

wo, so weit möglich, das zum himmelreich bestimmte volk Israels in Jerusalem versammelt war. Vor dem ganzen volke sollte die große entscheidung erfolgen.

So zog denn nun Jesus mit seinen jüngern inmitten der passahfestcaravane Galiläas, in welcher viele in ihm den großen propheten von Nazareth kannten und verehrten, nach Jerusalem mit hochgehobenen hoffnungen auf die endliche göttliche verwirklichung des reichsideals. Und diese hochgehobenen erwartungen teilten seine jünger; denn auch sie glaubten daran, dass alsbald vom himmel her das reich der himmel nun in sichtbare erscheinung treten werde (Luc. 19, 11). Hier am ende seiner vorbereitenden wirksamkeit als messiasprophet durch den messianischen einzug sich offen als den zum sohne Gottes und Messias in wirklicher herrlichkeit bestimmten sich verkündend, wirkte er mit gesteigerter energie, das religiöse leben des volkes im sinne seines geläuterten gerechtigkeitsideals zu reinigen, seine anhänger zu der messiasgläubigen auswahl zu sammeln, seine gegner vor dem volke geistig zu vernichten. Aber diese, zuerst wol eingeschüchtert, erhoben wieder ihr haupt und fühlten wieder ihre macht, je länger die göttliche tat zur verwirklichung des himmelreiches zögerte, je lauer das volk wurde, je weniger Jesus, treu seinem ideale und seiner religiösen natur nur auf die allmacht des lebendigen Gottes bauend, lebendige menschenkräfte wider seine gegner aufzurufen verschmähte. Unter solchen verhältnissen und den gedanken, die sie im geiste erzeugten, musste wol über Jesus die ahnung kommen, dass sein leiden bis zum todesleiden fortgehen könne, dass, weil Gott nicht tätig eingreife, sein todesleiden durch die menschen Gottes wille sein könne. Denn für ein anderes, was hätte eintreten können, dass Jesus die wahrheit seines messiasbekenntnisses, seines messiaswirkens, die wahrheit seiner ideale verleugnet hätte, fehlt jede spur. Er hielt trotz des anscheinenden widerspruches der wirklichkeit mit seinem glauben, dennoch fest an seinem glauben. Er nahm unter den gottgefügten ereignissen in Jerusalem den gedanken des todesleidens nicht nur in den schicksalswillen Gottes auf, sondern drang auch, wenn auch nur die darstellung der abendmahlsscene durch das Matthäusevangelium historisch wirklich ist, zu der im jüdischen bewusstsein gegebenen idee einer heilsbedeutung seines todesleidens hindurch, dass es ein stellvertretendes, die sünden sühnendes leiden sei, und wenn wir der darstellung des Paulus und Lukas folgen,

dass sein tod zugleich das opfer eines neuen bundes sei. Er nahm den gedanken des todesleidens aber auch in den eigenen willen auf, der fügung des göttlichen willens in der gelassenheit eines religiösen gemütes sich unterwerfend. Freilich blieb der gedanke seines todesleidens auch hier noch ahnung und als solche noch unsicher. Es kamen wieder andere augenblicke der hoffnung, wenigstens der unsicherheit. Wenn die gethsemanescene selbst auch nicht historisch wirklich sein sollte, so liegen doch die darin ausgesprochenen gedanken ganz innerhalb der notwendigen dialektik des bewusstseins Jesu in diesen tagen. Und die ahnung seines todesleidens als gotteswille rang immer noch mit der möglichkeit, dass der tod selber doch auch nicht im willen Gottes liegen könne. Nur darin war nie ein schwanken, dass er die ideale seines glaubens nicht verleugnen könne, dass er dem schicksalswillen Gottes, wie er auch falle, sich unterwerfen müsse. Und so durch freiheit die notwendigkeit überwindend und mit ihr versöhnt, ging er gefasst seinem todesleiden entgegen.

Hier aber beginnt eine reihe von fragen, welche die dogmatische kritik wol leicht, die historische bei der unsicherheit der quellen wol schwer zu einer reinen lösung wird bringen können.

Es wäre an sich nicht unmöglich, weil es nicht außerhalb der jüdisch theistischen weltanschauung liegt, dass der gedanke eines todesleidens, in welchem Jesus die bitterkeit der todesstunde vorgeschmeckt, dennoch sich mit der hoffnung verbunden habe, dass der schicksalswille Gottes das todesleiden nicht bis zum tode selbst fortführen, dass noch mitten im todesleiden Gott in seiner allmacht durch ein wunder ihn aus dem todesleiden erretten, dass vor dem letzten augenblicke noch die gehoffte gottestat zur verwirklichung des reiches der himmel eintreten werde. Wenn das kreuzeswort: Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, ein wirkliches ist, so lässt es historisch kaum anders sich begreifen, als ein letztes aufgeben dieser letzten hoffnung.

Es wäre aber auch nicht unmöglich, weil es nicht außerhalb der jüdisch theistischen weltanschauung liegt, dass Jesus den gedanken des todes selbst als gotteswillen gefasst, dass dieser gedanke aber, wenn Jesus den glauben an seine ideale und seine bestimmung festhielt, sich sofort mit der hoffnung einer auferweckung aus dem tode durch die allmacht Gottes und an eine wiederkunft mit göttlicher

macht zur verwirklichung des himmelreiches sich verbunden habe. Nur den gedanken an den tod ohne auferweckung und wiederkunft konnte Jesus nicht fassen, ohne den glauben an sich selber, an seine messianität aufzugeben, weil ja damit die verwirklichung des reichsideals durch den Messias wäre aufgegeben worden. Sind die abendmahlsworte an die jünger Matth. 26, 29, sind die worte Matth. 26, 64 und sind ähnliche worte Jesu aus dieser letzten zeit historisch wirklich, so lassen sie sich nur im sinne dieser hoffnung fassen. Nur die beiderlei worte zusammen schließen sich im bewusstsein Jesu durch ihren widerspruch und gegensatz aus.

Auf jeden fall blieben die gedankenprozesse, die in der gewissen ahnung des todes im geiste Jesu sich entwickelten, den jüngern verborgen; nur einzelne andeutungen der resultate davon traten in ihr bewusstsein. Es lag dies in der natur der gedankenprozesse selbst, die bis zum letzten augenblicke des zusammenseins mit den jüngern zwischen der gewissheit des todes und der hoffnung des nicht-todes ahnungsvoll schwankten. Es lag in der natur der verhältnisse, die in dem eilenden drange zur letzten entscheidung die ruhe nicht gewährten, die aufsteigenden gedanken zu verfolgen und zu einer sichern und festen gedankenwelt auszuweiten und zu befestigen. Daher zeigen die quellen, dass die jünger erst nach dem eintritte der todestatsache und des auferstehungsglaubens über tod, auferstehung, wiederkunft des Messias als wahre züge des messiasbildes und notwendige momente des messiaswirkens zur klarheit und gewissheit gelangten. Und daher zeigt die entwickelung des urapostolischen bewusstseins, dass die urapostel erst allmählich und nicht ohne schwanken und widersprüche zu dieser klarheit gelangten.

Auf grundlage dieser schilderung ist es nun endlich möglich, uns ein bild von der situation und gemütsstimmung zu zeichnen, in welcher Petrus die erscheinung des kreuzestoten Messias gehabt haben muss.

Unter dem eindrucke der persönlichkeit Jesu, berührt in der tiefe ihrer sele von jenem zuge, der zu idealen und gewaltigen naturen sympathetisch die menschensele hinzieht, überwältigt in ihrem geiste von der wunderbaren macht seiner worte und taten, ergriffen in ihrem gemüte von der wahrheit und reinheit seiner ideale, ja gelockt von den hoffnungen seiner verheißungen hatten die jünger sich zum glauben an Jesus als den messiasgottessohn erhoben. Mit

dem glauben an die persönlichkeit des Messias hatte der glaube an die endliche verwirklichung der ideale des jüdischen volkes und auch ihrer ideale, an die verwirklichung des reichsideals durch das gerechtigkeitsideal, ihr gemüt erfüllt, entzückt. Sie hatten bei allem widerspruche der wirklichkeit in der erscheinung des messiasmenschensohnes, in der erscheinung des volkes, des zum großen teil noch sündigen und ungläubigen, von den heiden noch geknechteten, an den idealen im glauben festgehalten auf erwartung hin der kommenden und nahen verwirklichung. So zogen sie mit Jesus aus Galiläa nach Jerusalem, getragen von sehnsüchtigen, leidenschaftlichen hoffnungen, dass das reichsideal, für das ihr gemüt in begeistertem glauben entbrannt war, hier endlich sich verwirklichen werde. Und an der sicherheit Jesu schwoll ihre hoffnung von tage zu tage.

So zogen sie in Jerusalem ein. Der begeisterte zuruf des volkes beim einzuge, das siegesgewisse auftreten Jesu, das zurückweichen der gegner steigerte noch die leidenschaft ihrer hoffnungen. Aber die ersehnte göttliche tat zur verwirklichung des reiches der himmel trat nicht ein; die anhänger Jesu wurden lauer, scheuer; die Gegner hoben wieder kühner das haupt, je leidenschaftlicher in ihrem hasse, je schwächlicher sie sich bei ihrer früheren furcht gezeigt. Es ahnten zuerst die jünger, und dann ward ihre ahnung gewisser, dass, wenn die gottestat nicht eintrat, ihr Messias den gegnern erliegen könne. In die leidenschaftliche kühnheit ihrer hoffnungen schlug leise, dann lauter erst zweifel, dann bangen, dann furcht. Doch der noch feste glaube an die persönlichkeit Jesu scheuchte diese dunklen gefühle mit ihrer angst hinweg. Doch sie kehrten wieder, je länger die jünger die gottestat zögern, je mehr sie Jesus selber, wenn auch nur auf augenblicke, wenn auch nur in seinem nächtlichen weichen aus der stadt, von dunklen ahnungen und von zagen befallen sahen. Und immer zögerte die gottestat. Und Jesus sprach von seinem tode, den er für sie, für die gläubigen sterben werde, je ängstigender für die jünger, je dunkler in andeutungen nur Jesus sprach. Die gegner aber, die leidenschaftlichen verfluchten ihn als einen lügenpropheten, der das volk verführe, die kühleren verhöhnten ihn als einen schwärmer, der auf Gott vertraue, dass er vom himmel her Israel erretten werde. Niederschmetternd schlugen diese gedanken in das gemüt der jünger. War nicht der schein gegen Jesus, für seine gegner? Wo blieb die ver-

heißene gottestat? Wo war die siegesgewissheit Jesu? Und konnten nicht die gegner recht haben? Konnte Jesus nicht ein lügenprophet, ein schwärmer, konnten sie nicht die verführten sein? Unmöglich war es nicht. Aber nun trat das bild Jesu wieder vor ihre sele. Die hoheit, der zauber seiner persönlichkeit, die wahrheit seiner ideale, die reinheit seines strebens, die wunderbare gewalt seiner worte, seiner taten, die sie selber erfahren und nicht wegleugnen konnten, die die wirklichkeit des geistes Gottes in diesem menschen, die seine göttliche berufung tatsächlich bewiesen. Dazu kam die gewohnheit der hingebung an die macht, die diese persönlichkeit so lange über sie ausgeübt, welche trotz der augenblicke anscheinenden zagens dennoch immer den glauben an die wahrheit seiner sendung festhielt. Und die jünger trotz des widerspruches der wirklichkeit hielten fest am glauben, weil sie Jesum trotz der wirklichkeit des widerspruches den glauben an sich festhalten sahen. Und doch das todesleiden, der tod Jesu? Er war ihnen ein rätsel, ein ärgernis, ein widerspruch mit allem göttlichen, woran ihr religiöses gemüt hing. Warum sollte es der wille, wie konnte es der zweck Gottes sein, den, welchen er selbst mit seinem geiste ausgerüstet und zum Messias bestimmt hatte zum zweck der verwirklichung des reiches der himmel, diesen nun dem tode zu überlassen; den, welcher als ein gerechter, als ein heiliger vor ihnen gelebt hatte, diesen nun dem tode zu überliefern? Wo hatte Gott ein stellvertretendes menschensühnopfer verlangt zur vergebung der sünde? Hatte nicht Jesus selber ihnen den glauben an die liebe Gottes des vaters gepredigt, der dem sünder, der buße tue, die sünde vergebe? Alles was in ihnen ja sagte, sprach nein zu diesem tode. Gott musste Jesus erretten, seine verheißungen zur wahrheit machen.

Und Gott errettete ihn nicht. Und Jesus ward verraten und Gott rettete nicht, ward gefangen und Gott rettete nicht, ward verurteilt und Gott rettete nicht, ward gekreuzigt und Gott rettete nicht, ward getötet mit dem schmachvollen tode des verbrechers und Gott hatte ihn nicht errettet. Denn es war wille Gottes ihn nicht zu erretten. Und in diesen tod sanken anscheinend alle verheißungen Jesu, alle ideale und hoffnungen ihres gemütes.

Man denke sich in das lebensgefühl der jünger. Es war für sie ein augenblick hereingebrochen, wo ein lebendiges gemüt, von einem furchtbaren widerspruche zwischen ideal und wirklichkeit zerrissen, wenn es den widerspruch

nicht überwindet, dem wahnsinn anheimfällt, wenn es ihn überwindet, zu einem neuen lebensdasein sich emporringt.

Auch den Petrus müssen wir uns in einem solchen zustande denken. Dem hohne und dem hasse der feinde ausweichend, musste er sich in verborgenheit, in einsamkeit halten. Das, was in den letzten tagen geschehen war, musste seine sele erfüllen; der stachel der peinlichen gedanken dieser tage musste noch einmal seinen geist durchdringen; der wogenschlag der ängstigenden gefühle dieser tage musste noch einmal sein gemüt durchstürmen; der aufruhr im innern musste sein nervenleben in die reizbarste spannung versetzen.

Denn was die sele des Petrus bewegte, war kein absolut neues. Der tod war keine urplötzlich und jäh hereingebrochene tatsache — in der zweifelnden erwartung des todes hatte der gedanke des todes schon tagelang sein bewusstsein begleitet, hatten die gefühle und stimmungen des todes schon tagelang sein gemüt bewegt. Die eingetretene tatsache des todes schärfte mit der gewissheit dessen, was in zweifel und bangen erwartet und doch nicht geglaubt war, nur die qual schon gedachter gedanken, schon empfundener gefühle. Eins aber musste den mittelpunkt aller selenbewegungen bilden — das rätsel dieses todes. War Jesus in wirklichkeit der Messias und sohn Gottes, so war der tod, dieser verbrechertod in schmach, dem religiösen gemüte unbegreiflich. Wie konnte Gott diesen tod geschehen lassen? War dieser verbrechertod in schmach wirklich, so war die messianität dem religiösen gemüte unbegreiflich. Wie konnte Gott diesen gekreuzigten zum Messias bestimmt haben? Also war Jesus doch der lügenprophet, der den tod als sold seiner gotteslästerung von Gottes willen empfangen hatte? Aber gegen diese folgerung empörte sich das ganze leben des getöteten, wie Petrus es selber in unleugbarer wirklichkeit angeschaut und erfahren hatte. Wie konnte der, den Gott so ausgerüstet hatte, der so gewesen war, der solche worte geredet, solche taten getan, mit dieser zaubermacht seiner persönlichkeit auch ihn ergriffen hatte, ein lügenprophet sein? Der glaube an diese persönlichkeit konnte nur wahnsinn oder wahrheit gewesen sein.

Dieser rätselhafte widerspruch des einst lebenden mit dem nun toten Messias war der letzte und zuletzt entscheidende anlass zur vision des Petrus. Denn das rätsel dieses widerspruches musste den

Petrus in ein reines innenleben hineindrängen. Nur innen im geiste konnte der widerspruch denkend empfunden, empfindend gedacht werden. Und nur innen im geiste konnte er gelöst werden. So musste derselbe den Petrus in eine brütende innerlichkeit versenken, und in ihr musste die erinnerung an den lebenden und doch nun toten den mittelpunkt aller gedanken und empfindungen bilden. Und in dieser erinnerung musste das bild des lebenden in seiner reinen idealität, in seiner idealen reinheit glänzend vor das auge seines geistes, seiner phantasie treten — und aus der phantasie bei dem überreizten zustande seines gemütes und nervenlebens konnte dieses bild in seinen reinen, glänzenden zügen scheinbar objektiv-leibhaftig und doch nur visionär vor das auge der sinne treten*).

Konnte treten. Hiermit endet die aufgabe der historischen kritik. Sie hat bewiesen, dass die historische überlieferung die christuserscheinung des Petrus ursprünglich als eine vision darstellt; hat bewiesen, dass keine geschichtlich sichere tatsache die annahme einer objektiv-realen erscheinung fordert; hat bewiesen, dass viele geschichtlich überlieferte tatsachen die annahme einer subjektiv-realen erscheinung notwendig machen; hat bewiesen, dass in Petrus die psychologischen bedingungen für eine vision vorhanden waren; hat bewiesen, dass Petrus beim tode Jesu in eine lage versetzt war, in der auch sonst geschichtlich beglaubigte und anerkannte visionen eingetreten sind; sie hätte noch beweisen können, wenn es nicht überflüssig wäre, dass Petrus, wenn er eine subjektiv-reale vision des Messias hatte, nach seiner ganzen weltanschauung diese für eine objektiv-reale halten musste. Der beweis aber, dass, wenn in Petrus eine messiasvision eintreten konnte, und wenn Petrus diese für eine objektiv-reale messiaserscheinung erklären musste, diese dennoch eine subjektivreale habe sein müssen, dieser beweis ist nicht mehr aufgabe der historischen, er ist aufgabe der dogmatischen kritik.

*) Verf. hat nicht mit unsicheren faktoren rechnen wollen. Aber er möchte auf zwei punkte aufmerksam machen. Einmal, wenn Jesus in irgend einer weise den jüngern seine wiederkunft verheißen hatte, so musste die erinnerung an diese verheißung das ganze geistesleben des Petrus in um so reizvollere spannung versetzen. Zweitens, wenn wir uns den Petrus unmittelbar nach dem tode Jesu und wärend der schmerzvollen trauer über denselben nur fastend denken können, so musste dieses fasten die sinnlich-nervösen lebensprozesse zur höchsten steigerung bringen. Grade das fasten ist bei erregtem gemüte stets grund und mittel zu visionen gewesen.

Es bleibt nur noch ein punkt zu besprechen. Kritik und unkritik haben sich übereinstimmend bemüht, die tatsache, dass Petrus am dritten tage nach dem tode den Messias geschaut habe, als unvereinbar mit dem wesen einer subjektiven vision zu beweisen. Aber beide sind dabei in irrtum verfallen. Sie rechnen das eintreten der bedingungen für eine vision des Petrus grade vom augenblicke des verscheidens Jesu. Sie lassen nämlich wärend der jerusalemischen tage den Petrus gedankenlos, gefühllos dahindämmern, lassen dann durch einen plötzlich unerwarteten schlag des todes Jesu sein geistiges dämmerleben todähnlich betäubt werden, lassen ihn dann allmählich aus dieser betäubung erwachen, lassen ihn geistig und gemütlich zur ruhe kommen, damit er dann entweder in gemütlicher ruhe die vision empfange, oder, da am dritten tage dies erwachen und diese sammlung zur gemütlichen ruhe noch nicht eingetreten sein könne, damit er dann am dritten tage noch in seiner betäubung eine vision des Messias nicht, wol aber eine christophanie empfange.

Aber die historische kritik hat keinen grund, den Petrus wärend der zeit vor dem tode Jesu in geistigem schlafwandel zu denken. Sie darf ihn als einen lebendigen menschen die furchtbare durchwühlung seiner ganzen gedanken- und empfindungswelt in dem schneidenden gegensatze der ereignisse vom beginn des zuges nach Jerusalem durch den einzug in Jerusalem bis zum tode Jesu in lebendigem gemüte miterleben lassen. Denn hier in dieser zeit, mit dem weggange aus Galiläa und dem beginn der hochgehobenen erwartungen auf die nahe verwirklichung des himmelreiches bis zur anscheinenden vernichtung aller dieser hoffnungen im tode Jesu zu Jerusalem, in dieser zeit der schroffen gegensätze liegen für geist und gemüt des Petrus die gründe zur vision. Denn was nach dem tode Jesu eintrat, war nur eine fortsetzung dessen, was in erwartung des todes wärend der letzten tage in Jerusalem geist und gemüt des Petrus schon, wenn auch nicht mit der vollen schärfe schon durchlebt hatte. Deshalb betäubte auch der tod Jesu, der schon geahnte, wenn auch nicht erwartete und geglaubte, den Petrus nicht so, dass er erst nach wochen wieder zu gedanken und empfindungen erwachen konnte. Und endlich verlangt ja die vision zu ihrer entstehung nicht abgespannte ruhe, sondern die angespannteste unruhe des gemütes, wie sie unmittelbar vor, in, nach tatsachen von furchtbarer entscheidung den men-

schen ergreifen. Grade die für die historische kritik schwer bestreitbare und höchst wahrscheinliche tatsache, dass die erscheinung des Messias dem Petrus am dritten tage geschehen, ist für diese kritik ein moment mehr in dem beweise, dass diese erscheinung eine vision gewesen sei. Wäre die erscheinung nach wochen geschehen, so wäre eine vision an sich nicht unmöglich; aber der historischen kritik würde bei dem mangel geschichtlicher überlieferung über den zustand der jünger der hauptfaktor für eine vision fehlen — das tiefaufgeregte, von noch unversöhnten widersprüchen zerrissene gemütsleben.

Kehren wir zum schlusse jetzt noch einmal zum Petrus zurück, um uns die wirkung zu vergegenwärtigen, welche die vision des Messias auf ihn ausüben musste.

Seiner jüdischen und teleologischen weltanschauung nach konnte Petrus diese vision des Messias nur als eine objektiv-reale auffassen, zu dem zwecke geschehen, um ihm zu offenbaren, dass der kreuzestote wieder lebe, von der allmacht Gottes aus den toten auferweckt. Mit dieser gewissheit war zunächst aller zweifel, dass Jesus, der kreuzestote, möchte ein lügenprophet gewesen sein, zur gewissheit aufgehoben, dass Jesus in wahrheit der Christus und sohn Gottes sei. Mit dieser gewissheit war auch alle angst des gemütes über den tod, dass mit ihm die sehnsüchtige hoffnung auf die endliche verwirklichung des himmelreiches vernichtet sei, zur jubelnden freude aufgehoben. Denn zu welchem anderen zwecke konnte der kreuzestote zum leben auferweckt sein, als um nun mit den kräften des himmels in der herrlichkeit des gottessohnes aus dem jenseits das verheißene reich zu verwirklichen? Auf diese parusie des auferweckten, zur herrlichkeit erhobenen Jesus Christus mit den kräften des himmels vom himmel spannte sich daher die ganze sehnsucht des gemütes. Für diese verwirklichung des gereinigten reichsideals im sinne Jesu, die nun mit dem wiederlebendiggewordenen sofort eintreten werde, musste man sich, musste man das jüdische volk vorbereiten durch die verwirklichung des gereinigten gerechtigkeitsideals im sinne Jesu, durch ernste buße, durch übereinstimmung des inneren wollens mit den innerlichen willensbestimmungen des mosaischen gesetzes, dann, was hinzukam, durch den glauben an Jesus, den gekreuzigten, dass er sei Christus, der auferweckte, und durch die taufe auf seinen namen. Freilich konnte die reflexion auf den tod nicht zurücktreten. Aber hatte nun die auferweckung

die messianität Jesu bewahrheitet, so musste auch der tod Jesu ein wahrer, gottgewollter zug im bilde des Messias sein. So galt es nun, aus der schrift, der offenbarung des göttlichen willens, den todesleidenden Christus als gotteswillen zu erkennen. Und was man als postulat des glaubens finden musste, fand man — in Moses und allen propheten den leidenden und todesleidenden Christus verkündet, fand man, weil das jüdisch religiöse bewusstsein schon längst das leiden des gerechten in den schicksals-, ja in den heilswillen Gottes aufgenommen hatte. Und die augen wurden geöffnet über das rätsel des kreuzestodes und das herz brannte vor freudiger gewissheit. Freilich die geschichtliche erinnerung, dass Jesus selber sein leiden, als des messiasmenschensohnes, wesentlich nur als den begleitenden umstand der vorbereitenden wirksamkeit des messiaspropheten gefasst hatte, war noch so mächtig, dass auch die urapostolische predigt wesentlich den tod nicht als göttlichen heilszweck der messianischen sendung, sondern nur als den begleitenden umstand und als moment der vorbereitenden wirksamkeit des Messias fasste, dass der tod in historisch-religiöser reflexion und im sinne des prophetenleidens wesentlich nur als eine tat der menschen und als der allgemeine schicksalswille Gottes angeschaut wurde. Und nur neben der historischen erinnerung ging die dogmatisch-religiöse reflexion, die doch allein das rätsel des kreuzestodes lösen konnte, dass der tod auch der heilswille Gottes sei, ein stellvertretendes leiden zur sühnung der sünde. Doch dieser gedanke, dessen consequenzen ganz außerhalb der erinnerung an die geschichtliche wirksamkeit Jesu lagen, blieb der urapostolischen predigt ganz äußerlich. Der schmerzliche gedanke an den kreuzestod trat vielmehr vor der jubelnden freude über die auferweckung und die durch sie verbürgte wiederkunft zurück und wurde möglichst darüber vergessen. Aber in dieser zweifachen anschauung der religiösen bedeutung des todes, der historisch-religiösen, der dogmatisch-religiösen, von denen noch dazu die wesentliche, die dogmatisch-religiöse, nur ganz äußerlich gefasst war, musste dennoch von vornherein das urapostolische evangelium mit einem inneren widerspruche, einer inneren inconsequenz behaftet werden, und geistig dem evangelium unterliegen, welches nur eine und die wesentliche bedeutung des todes als alleiniges prinzip des evangelium setzte, dem paulinischen. Und dabei musste nun die ganz notwendige folge eintreten, dass,

als das paulinische evangelium mit dem alleinigen prinzipe des kreuzes Christi dem urapostolischen gegenübergetreten war, und aus diesem prinzipe consequenzen entwickelt hatte, welche sowol dem historisch- als dogmatisch-religiösen gewissen der urapostel ein ärgernis waren, von diesen, um nicht den consequenzen des ihnen ärgerlichen evangelium zu verfallen, der kreuzestod des Messias immer weniger hervorgehoben, immer mehr in seinen consequenzen abgewiesen, immer mehr vertuscht wurde. Und damit ward das evangelium der urapostel das der auferstehung, das evangelium des Paulus das des kreuzestodes Jesu Christi.

Und so entwickelten sich die elemente des petrinischen evangelium der beschneidung. Sein grund war die verkündigung und forderung des glaubens an Jesum von Nazareth als den Messias, der zwar nach dem vorherbestimmten willen Gottes von den ungläubigen juden, den hohenpriestern und schriftgelehrten dem tode überliefert, aber am dritten tage von der allmacht Gottes aus den toten zu neuem leben in herrlichkeit wieder auferweckt sei, um nun vom himmel kommend das reich der himmel zu verwirklichen. Sein gehalt war das im sinne Jesu gereinigte religiös-nationale jüdische gerechtigkeitsideal, das als vorbereitung auf das nahe kommen des herrn mit lebendigerer innigkeit des gemütes, mit heiligerem ernste der gesinnung erstrebt wurde. Und wie die natur der verhältnisse und dem wesen der zu verwirklichenden ideale nach die wirksamkeit Jesu factisch auf das jüdische volk als den geschichtlichen träger jener ideale und den geschichtlichen gegenstand ihrer frohverheißung sich beschränkt hatte, so beschränkten auch die urapostel, treu dieser geschichtlichen erinnerung, die eigene wirksamkeit prinzipiell auf das jüdische volk. Ihr evangelium wurde das evangelium der beschneidung, seinem gehalte, wie seiner verwirklichung nach.

Und so war dies urapostolische evangelium unterschieden vom judentum und doch mit ihm eins. Gebrochen hatte es factisch mit dem geschichtlich-wirklichen judentume durch den glauben an den kreuzestoten Jesus als den schon gekommenen Messias. Aber dieses factum hatte als prinzip seine consequenzen noch nicht entwickelt, vor allem nicht die consequenzen des heilsoekonomischen zweckes des todes Christi. Eins war es deshalb noch mit dem geschichtlich-wirklichen judentume in seiner ganzen weltanschauung, wenn die ideale derselben auch reiner waren und praktisch mit lebendigerer innigkeit des gemütes in reinerer frömmig-

keit erstrebt wurden. Es war nur praktisch ein neues religiöses leben, das, weil das neue prinzip im theoretischen bewusstsein denkend noch nicht rein und scharf erfasst war und weil auch die consequenzen dieses prinzipes noch nicht rein und scharf gezogen waren, nur erst unoffenbar und verhüllt ein neues auch theoretisch religiöses geistesleben in sich trug. Erst dem Paulus war es vorbehalten, den factisch geschehenen bruch mit dem geschichtlichen judentum prinzipiell zu vollenden. Zwar nicht aus dem bewusstsein Jesu, aus dem was Gott in ihm offenbart hatte, — und auch darin lag seine einseitigkeit — so doch aus dem tode Jesu, aus dem was Gott an ihm offenbart hatte, die consequenzen ziehend, stellte er im evangelium der heiden auch für den denkenden geist theoretisch eine neue weltanschauung auf. Damit gewann Paulus die ganze freiheit vom geschichtlich-wirklichen judentume, eine freiheit, für die sein jahrhundert freilich nicht reif war.

Inhalt und gedankengang

des

briefes an die Galater.

(1859.)

Seit veröffentlichung des folgenden versuches über den inhalt und den gedankengang des briefes an die Galater sind eine reihe von bearbeitungen des ganzen briefes und einzelner stellen desselben erschienen*). Aber eine wesentliche förderung der erklärung ist durch diese arbeiten kaum gewonnen. Sie sind aus dem kreise der kirchlich-orthodoxen oder der vermittelnden theologie hervorgegangen. Nun hat jedoch die rein grammatische exegese an diesem briefe ihre tätigkeit fast beendet. Die immer noch gebliebenen, zum teil großen schwierigkeiten in der erklärung sind logische, den gedankeninhalt und gedankengang des briefes betreffend, sind historische, die geschichtlichen voraussetzungen und geschichtlichen resultate des briefes angehend. Aber eine theologie, welche den gegensätzen innerhalb des urchristlichen geistes fest ins auge sehen entweder nicht kann oder nicht will, tötet durch das dogmatische postulat einer identität der urapostel und des Paulus bei einem briefe, der im brennpunkte ihres gegensatzes steht, sich selber das organ, mit welchem der logische sowol, als der historische gehalt des briefes rein und lauter erfasst werden kann.

Es ist daher natürlich gewesen, dass gegen die resultate der untersuchung des verf. an fast allen entscheiden-

*) Ueber die bedeutung derselben für das verständnis des briefes hat Hilgenfeld in einer reihe von aufsätzen das urteil der historisch-kritischen theologie abgegeben. cf. zeitschrift für wissenschaftl. theologie 1860 p. 101 sq.; 205 sq. 1866 p. 293 sq.; 337 sq. Dazu 1858 p. 54 sq.; p. 377 sq.; p. 562 sq. Ueberdies in betreff der stelle Gal. 3, 20 cf. ibid. 1862 p. 414; 1865 p. 452.

den punkten jene theologie sich rein negativ verhalten hat. Aber auch innerhalb der historisch-kritischen theologie haben diese resulate neben vielfacher anerkennung ebenfalls widerspruch gefunden. Baur in der zweiten auflage der geschichte des christentums der drei ersten jahrhunderte hat den betreffenden abschnitt des buches auf grund der darstellung des verf. wesentlich umgeformt; Hilgenfeld in seiner kritik *) hat bei vielfacher übereinstimmung doch die resultate als zu weit gehende auf ein richtiges maß zurückzuführen gesucht; Lipsius in seiner rezension **) und in einer exegetischen untersuchung über Gal. 2, 17 sq. ***) dieselben zu berichtigen und zu ergänzen gestrebt.

Der verf. hat die von jeder seite erhobenen widersprüche ernstlich geprüft. Wo er ihnen nicht nachgegeben hat — und das ist allerdings an den meisten punkten geschehen — ist er auf grund einer überzeugung nicht gewichen, die er vor sich selber wenigstens zu rechtfertigen gesucht hat.

Ueber drei punkte aber möchte der verf. zuvor in wenigen worten sich aussprechen.

In dem ersten abschnitte seiner untersuchung über das evangelium von Christus und seine verkehrer hatte der verf. in der darstellung der geschichtlichen lage, aus welcher der brief hervorgegangen sei, den „prinzipiellen" unterschied des Paulus von den uraposteln hervorgehoben. Hieran vor allem hat Hilgenfeld anstoß genommen. Nun war dieser „prinzipielle" unterschied zunächst gegen das bewusstsein der urapostel behauptet. Und Hilgenfeld spricht selber davon, dass das heidenapostolische bewusstsein des Paulus von dem urapostolischen der zwölf sehr wesentlich verschieden sei †). Aber man dürfe „über dem prinzipiell neuen des paulinismus in vergleichung mit dem christentum der urgemeinde das prinzipiell gemeinsame" (l. c. p. 108) und „über den unterscheidenden und neuen den inneren zusammenhang mit dem christentum der urgemeinde" nicht übersehen (p. 109).

Verf. aber hatte schon in dem angeführten abschnitte seiner untersuchung durch eine bis dahin noch nicht versuchte darstellung der genesis des paulinischen evangelium das moment scharf herausgehoben, aus welchem eine

*) Zeitschr. für wissenschaftl. theologie 1860 p. 117; p. 215 u. s. w.
**) Literarisches centralblatt 1860 nr. 26.
***) Zeitschrift für wissenschaftl. theologie 1861 p. 72 sq.
†) Zeitschrift für wissenschaftl. theologie 1860 p. 111.

sichere entscheidung dieser frage hervorgeht. Ausführlicher noch hat er sich hierüber in der abhandlung über die christusvision des Paulus und über die messiasvision des Petrus ausgesprochen. Der grund des evangelium des Paulus ist die tatsache des kreuzestodes Christi begriffen als die offenbarungstatsache eines neuen göttlichen heilswillens; das prinzip dieses evangelium ist der offenbar gewordene zweck dieses neuen göttlichen heilswillens, die von Gott ausgehende objektive gerechtigkeit auf grund des sündensühnopfertodes Christi für die gläubigen; der inhalt dieses evangelium ist die logisch consequente entwicklung dieses prinzipes in den kategorien des jüdischen bewusstseins zu einer antijüdischen, neuen weltanschauung. Daraus ergibt sich das verhältnis des Paulus zu den uraposteln. Der hintergrund des bewusstseins in Paulus ist, wie bei den uraposteln, das jüdische bewusstsein. Daher teilt Paulus mit ihnen eine menge von anschauungen. In diesen jüdischen hintergrund des bewusstseins in Paulus ist nun trotz der tatsache des kreuzestodes Jesu auf grund der durch seine vision gewonnenen gewissheit der tatsache der auferstehung Jesu der glaube an Jesus als den Messias getreten. Mit diesem glauben ist das kreuz Christi prinzip des paulinischen evangelium geworden, und durch eine consequente reflexion auf dieses prinzip ist das jüdische bewusstsein des Paulus zu einer antijüdischen, zu der christlichen form seines bewusstseins umgebildet. Nun teilt allerdings Paulus mit den uraposteln den glauben an Jesus den Messias, den glauben an die beiden tatsachen des kreuzestodes und der auferstehung des Messias. Ja Paulus teilt auch mit den uraposteln im allgemeinen den begriff der tatsache des kreuzestodes, „dass Christus für unsere sünden gestorben ist nach den schriften". Aber hat damit das evangelium des Paulus mit dem der urapostel ein gleiches prinzip? Gewiss nicht. Und Paulus selbst nennt deshalb das evangelium der urapostel ein ἕτερον, ein zweitanderes. Warum? Bei Paulus war jener begriff des kreuzestodes Christi allerdings prinzip des evangelium; bei den uraposteln war derselbe nicht prinzip, ja nicht einmal grund des evangelium, er war in diesem evangelium ein freilich durch die tatsache des todes des Messias notwendig gewordener, aber dennoch äußerlich gebliebener gedanke. Und deshalb weil ihnen der kreuzestod nicht prinzip des evangelium war, teilten die urapostel auch nicht die paulinischen consequenzen dieses prinzipes. Ihnen war die

verkündigung des lebenden Messias mit der besseren gerechtigkeit des himmelreiches prinzip des evangelium; in dieser aber war der kreuzestod des Messias überhaupt nicht und nicht als der notwendige heilswille Gottes zur versöhnung seiner mit den menschen ein moment. Und deshalb war das religiöse verhältnis des menschen zu Gott im evangelium der urapostel prinzipiell noch eine subjektive willensgerechtigkeit vor Gott, im evangelium des Paulus eine objektive glaubensgerechtigkeit durch Gott.

Bestimmt man auf diese weise das verhältnis des Paulus zu den uraposteln, so glaubt der verf. auch jetzt noch grade im mittelpunkt des evangelium beider von einem prinzipiellen unterschied reden zu müssen, um das verhältnis beider auf den richtigen ausdruck zu bringen. Und Hilgenfeld irrt mit der behauptung (p. 109): Das neue des paulinismus besteht nicht sowol in dem aufgehen eines bisher noch gar nicht vorhandenen prinzipes, durch welches Paulus zum stifter des christentums in seiner weltgeschichtlichen bedeutung würde, sondern in dem vollendeten durchbruch, der folgerichtigen durchführung eines prinzipes, welches in der christlichen urgemeinde noch mit jüdischen ansichten und vorurteilen rang. Denn eben der beiden evangelienformen gemeinsame berührungspunkt des begriffes des kreuzes Christi war im evangelium der urapostel noch nicht als prinzip gesetzt; als prinzip ging er in wirklichkeit erst im evangelium des Paulus auf. Dadurch wird Paulus aber noch nicht stifter des christentums in seiner weltgeschichtlichen bedeutung. Denn obwol das prinzip des paulinischen evangelium nicht das prinzip Jesu Christi ist, so bleibt dennoch Jesus Christus der stifter des christentums in seiner weltgeschichtlichen bedeutung, weil in ihm und durch ihn zuerst das wahre prinzip der christlichen religion aufgegangen ist, dessen nur einseitige und deshalb nicht absolut wahre verwirklichung das paulinische evangelium ist.

Aber Hilgenfeld fürchtet allerdings, das oben bestimmte verhältnis des Paulus zu den uraposteln könne „die weltgeschichtliche stellung, welche Jesu von Nazareth als dem stifter des christentums gebühre, gefährden“ (p. 109). Er zählt daher eine reihe von momenten auf, durch welche Jesu „die ursprünglichkeit des bewusstseins“ bleibe: die vertiefung des messiasbegriffes durch das festhalten der hoheit der inneren würde in der niedrigkeit der äußern erscheinung, deren äußerste spitze eben auch der kreuzes-

tod sei; das bewusstsein Jesu, dass mit Johannes dem täufer die weissagung des gesetzes abgelaufen, die zeit der erfüllung eingetreten sei (Matth. 11, 13 cf. c. Röm. 10, 3); jene vertiefung des sittlichen bewusstseins in den reden Jesu bei Matthäus; die forderung der kindesunschuld, der kindesdemut für das himmelreich und das kindesverhältnis überhaupt als das neue verhältnis des menschen zu Gott, in welchem jene demutsvolle ergebung und zuversicht gegeben sei, die uns bei Paulus als rechtfertigender glaube entgegentrete und ebensowol das gegenteil der jüdischen werkgerechtigkeit als das bewusstsein der göttlichen gnade in sich schließe.

Verf. glaubt nicht, dass durch irgend eines der aufgeführten momente ein stetiger, innerlich vermittelter zusammenhang des bewusstseins des Paulus mit dem des stifters des christentums bewiesen werde. Auch geschichtlich ist dem Paulus nur mittelbar durch die urapostel und die urgemeinde der geist Jesu entgegengetreten in einer form uud einem gehalte, die sicherlich tief unter der idealität, der reinheit und der freiheit des bewusstseins Jesu standen. Und von diesem christlichen bewusstsein der urgemeinde ist Paulus allen geschichtlichen spuren nach mehr negativ, als positiv berührt worden. Daher nicht aus dem, was „Gott in Jesus, sondern was Gott an Jesus offenbarte“, ist das evangelium des Paulus geworden. Aber ist damit die weltgeschichtliche stellung Jesu gefährdet? Paulus selber weiß sich absolut abhängig von Christus und nicht nur darin, dass er sein evangelium auf eine offenbarung des auferweckten Jesus Christus zurückführt. Sondern wie er die einheit mit den uraposteln nicht auf ein gemeinsames bewusstsein, sondern auf die gemeinsamen glaubenstatsachen des todes und der auferstehung zurückführt (1. Cor. 15), so gründet er seine abhängigkeit von Jesus nicht auf das bewusstsein, sondern auf die erlösungstat des Messias (1. Cor. 1, 13). Was in Jesu tat war, ist in Paulus bewusstsein geworden — mit dieser abhängigkeit des denkens vom sein, des bewusstseins vom leben ist am schärfsten von Paulus selber seine unterordnung unter Jesus ausgesprochen, und darin ist die weltgeschichtliche priorität nicht allein, sondern auch superiorität Jesu über Paulus am entschiedensten sicher gestellt. Und damit können wir auch hier uns begnügen. Denn der nachweis, wie auch das religiöse bewusstsein des Paulus unter der idealität des religiösen bewusstseins Jesu stehe, und kein reiner ausdruck des in Jesus und durch Jesus

gesetzten prinzipes des christentums sei, würde die grenzen dieser einleitung zu weit überschreiten.

Der zweite punkt, den der verf. besprechen möchte, betrifft die logische gliederung des briefes. Hilgenfeld hält an der dreiteilung des briefes fest. In dem ersten teile (cp. 1, 11—2, 20) mehr persönlichen inhalts verteidige Paulus seine völlige apostolische selbstständigkeit; in dem zweiten (cp. 3—4) wende er sich zum angriff und beweise den unverständigen Galatern die thorheit ihres abfalles zum christlichen judaismus; in dem dritten (cp. 5—6) fordere er sie auf, in der christlichen freiheit festzustehen.

Eine gewisse gruppirung des inhaltes nach drei abschnitten liegt freilich auf der hand; aber will man einmal den brief logisch gliedern, so ist bei dieser äußerlichen gruppirung nicht stehen zu bleiben, und Hilgenfeld scheint weder die gedankengliederung noch den grundgedanken der einzelnen gedankenglieder richtig bestimmt zu haben. Die entscheidung aber über die dem briefe immanente logik hängt von zwei momenten ab: ob im bewusstsein des Paulus ein hauptabschnitt im gedankengange 4, 7 oder erst 4, 31 eintrete; ob im bewusstsein des Paulus der erste abschnitt (1, 11—2, 21) einen persönlichen oder sachlichen charakter trage. In betreff des ersten punktes schließt Hilgenfeld die 3, 1 begonnene ausführung erst 4, 31, weil „die erörterung 4, 21—31 zu dem praktisch-paränetischen teile nicht passe“ (l. c. p. 224). Der verf. hat an seiner teilung festgehalten, weil die religions-historische ausführung 3, 1—4, 7 eng in sich abgeschlossen ist, weil 4, 12 der übergang zur paränese klar und entschieden ausgesprochen ist, weil die erörterung 4, 21—31, völlig verschiedenen charakters mit der 3, 1—4, 7, nur zu dem praktisch-paränetischen gedankenabschnitte passt. In betreff des zweiten punktes verteidigt Paulus seine apostolische selbstständigkeit nicht, um dadurch die „apostolische ebenbürtigkeit seiner persönlichkeit gegen die oberhoheit der urapostel zu behaupten“ (l. c. p. 222) — dies ist nebenzweck — sondern um negativ an tatsachen den göttlichen ursprung und damit die göttliche wahrheit seines evangelium zu beweisen. So hat Paulus selber den grundgedanken des abschnittes 1, 11 klar bestimmt. Dadurch tritt das persönliche in den dienst der sache. Damit steht aber auch die ausführung 1, 11—2, 21 dem religionshistorischen beweise der göttlichen wahrheit des heidenevangelium 3—4, 7 coordinirt zur seite, und beide abschnitte fallen unter die höhere lo-

gische einheit des beweises der göttlichen wahrheit des paulinischen evangelium.

Der dritte punkt betrifft die stelle Gal. 3, 20 in ihrem zusammenhange. Wenige exegeten haben die erklärung des verf. berücksichtigt; diese wenigen alle dieselbe verworfen. Dagegen darf der verf. behaupten, dass die deutung der worte, welche er seit funfzehn jahren verficht, endlich von Baur nicht nur halb*), sondern ganz und entschieden anerkannt ist. Denn in der geschichte des christentums der drei ersten jahrhunderte hat derselbe nicht nur irgend einen widerspruch nicht erhoben, sondern auch in den vorlesungen über N. T.liche theologie (p. 166 sq.) hat er die deutung des verf. einfach als die seine vorgetragen mit einer so leisen modifikation, dass sie fast verschwindet. Und unter dem schilde Baurs ist es dem verf. wol gestattet, ein offenes wort über die ewig neu sich gebärenden und doch ewig die alten bahnen wandelnden erklärungen auszusprechen.

Es scheint zunächst als ob die erklärer an dieser stelle den Paulus die einfachsten grammatischen schulregeln vergessen lassen. Obwol der verf. immer und immer wieder darauf hingewiesen hat, dass durch die stellung des *οὐκ* nicht vor *ἑνός*, sondern vor *ἐστίν* jede grammatische und logische möglichkeit abgeschnitten werde, einen gegensatz von *ἀλλὰ δυοῖν*, *ἀλλὰ πολλῶν* zu denken, so halten dennoch selbst die tüchtigsten exegeten immer wieder diesen gegensatz fest, und lassen im ausdruck den Paulus einen schnitzer begehen, der ihm in jeder tertia eines guten gymnasium würde rot angestrichen werden müssen. Aber durch die stellung des *οὐκ* wird nicht der eine begriff des *ἑνός*, sondern das prädikat *ἑνὸς εἶναι* negirt, und als gegensatz zu dem: *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν* kann grammatisch und logisch nur gedacht werden: *ὁ μεσίτης ἑνός ἐστιν.* Dies folgt aber noch aus einer andern erwägung. Wenn das *οὐκ* vor *ἑνός* stände und Paulus einen gegensatz etwa von *ἀλλὰ δυοῖν, ἀλλὰ πολλῶν* gedacht hätte, so würde er so geschrieben haben, um rhetorisch das positive hauptmoment des gedankens *ἀλλὰ δυοῖν*, *ἀλλὰ πολλῶν* durch seine vorhergehende negation herauszuheben. Und in diesem sinne verstehen die meisten erklärer diese worte, indem sie nicht das *ἑνὸς οὐκ ἔστιν*, sondern ein darin gedachtes *δυοῖν, πολλῶν* in gegensatz zu dem *εἷς ἐστίν* stellen. Wäre aber dies der gedanke des Paulus gewesen, so würde

---

*) Wie Hilgenfeld anzudeuten scheint l. c. p. 232 anm.

er in dem ausdrucke dieses gedankens gegen die grundregeln einer schulstilistik gesündigt haben. Denn er hätte das moment des gedankens, welches nur rhetorisches mittel ist, ausgesprochen; das moment aber, welches zweck des gedankens ist, hätte er ausgelassen.

Auch in der ausgetretenen bahn, den begriff des εἷς numerisch zu fassen und damit den worten des Paulus einen schalen, unwahren, ja zum teil albernen inhalt zu geben, ist die exegese ruhig fortgegangen. Sie hat damit bewiesen, dass ihr das innere verständnis der ganzen entwickelung noch nicht aufgegangen ist. Denn im zusammenhange dieser entwickelung sind die logischen grundbegriffe, in denen der gedanke sich bewegt, die kategorien der einheit und des unterschiedes, und zwar der einheit des an Abraham und Christus offenbaren göttlichen willens und zweckes in verheißung und erfüllung, des unterschiedes des am gesetze offenbaren göttlichen willens und zweckes von verheißung und erfüllung. Und wenn nun Paulus die der voraufgehenden entwickelung unausgesprochen zu grunde liegenden, auf das sorgfältigste vorbereiteten logischen kategorien des unterschiedes und der einheit in dem ἑνὸς οὐκ ἔστιν und dem εἷς ἐστίν offen ausspricht und unmittelbar die dritte dazu gehörige logische kategorie des gegensatses in dem κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν damit verbindet, so muss er erwarten, dass ein aufmerksamer, seinen gedankengang mit verständnis verfolgender leser nicht mehr auf eine numerische fassung des εἷς verfalle, sondern einzig und allein an die qualitative fassung denke.

Und das eben ist die quelle alles irrtums der exegese, dass sie die worte weder aus dem zusammenhange der religionshistorischen entwickelung, in welcher sie stehen, noch in dem zusammenhange der heilsoekonomischen weltanschauung, aus welcher sie gesprochen sind, richtig begriffen hat. Wer, wie die meisten erklärer, von dieser heilsgeschichtlichen weltanschauung des Paulus kaum die spur einer ahnung hat, der kann natürlich von der tiefe des auch in diesen worten ausgesprochenen gedankens keine ahnung spüren. Um so größer ist die freude des verf. gewesen, dass Baur grade auch diese seite seiner deutung anerkannt hat. Verf. hat aber schon früher*) das heilsgeschichtliche rätsel scharf und bestimmt hingestellt,

*) Deutung und bedeutung der worte des Galaterbriefes cap. 3, 20 in ihrem zusammenhange. Rostock 1853. Inhalt und gedankengang des Galaterbriefes 1859 p. 49 anm.

das Paulus an dieser stelle und auch in diesen worten löst, und hat oben p. 203 noch einmal darauf hingewiesen. Die worte stehen „in der lösung eines religionsgeschichtlichen problems von dem tiefsten und empfindlichsten religiösen interesse: wie ist es zu begreifen, dass die absolute wahrheit, die als göttliche doch nur ewig die eine und dieselbe sein kann, doch in sich unterschieden ist, und in welchem verhältnis steht ein neues, das absolute wahrheit für sich in anspruch nimmt, zu dem alten, das als absolute wahrheit bis dahin gegolten hat". Dieses rätsel musste zuerst in der religiösen entwickelung der menschheit dem Paulus entstehen, als ihm in dem kreuzestode Christi ein neuer heilswille Gottes offenbar geworden war, und die gottesoffenbarung im gesetze damit aufhörte absolute wahrheit zu sein. Da musste dem Paulus für seine jüdisch theistische weltanschauung die aufgabe erwachsen, zu beweisen, dass das gesetz offenbarung des absoluten Gottes sei und doch nicht absolute offenbarung Gottes. Diesen beweis, um den es sich in jener religionshistorischen entwickelung des Galaterbriefes zur erhärtung der göttlichen wahrheit des heidenevangelium gegen das judenevangelium wesentlich handelt, diesen beweis konnte Paulus innerhalb der teleologisch theistischen weltanschauung nur dadurch führen, dass er in der heilsgeschichtlichen bewegung eines heilsanfanges zum heilsende, in welchem Gott als der in seinem heilswillen und heilszwecke in sich einige erschien, das gesetz als die mitte begriff, welche zwar nicht ausdruck des absoluten heilswillens Gottes, und deshalb von anfang und ende unterschieden, und doch vermittelung des absoluten heilszweckes Gottes und deshalb dem anfange und ende nicht entgegengesetzt sei.

Wer nicht aus dieser paulinischen weltanschauung die berufenen worte begreifen will, wird fort und fort den gedanken des Paulus verfehlen; wer aber aus ihr die stelle erklären will, wird im w e s e n t l i c h e n die deutung des verf. annehmen müssen.

Was sonst der verf. noch einzelnes bemerken möchte, wird er an den betreffenden stellen im besonderen hinzufügen.

Diese zusätze und die änderungen seiner eigenen darstellung, wo sie ihm bedeutsam schienen, hat der verf. durch parenthesen bezeichnet.

I.

Die geschichtliche voraussetzung des briefes.

Das evangelium von Christus und seine verkehrer.

Das verständnis des briefes an die Galater setzt einmal die einsicht voraus in das wesen der paulinischen form des evangelium, von welcher die Galater unter der bearbeitung der „verstörer“ abgefallen waren, dann die einsicht in das wesen dieser verstörer und ihrer bearbeitung.

Denn zur abfassung dieses briefes veranlasste den Paulus die erfahrung, dass die Galater von dem, der sie in der gnade Christi berufen, sich abgewendet hatten zu einer zweiten, andersartigen (*ἕτερον*) form der evangelischen verkündigung, welche Paulus eine verkehrung seines evangelium von Christus*) nennt (1, 6. 7).

Paulus hatte nämlich den Galatern ein evangelium verkündet, nach welchem Gott die Galater, die heiden, berufen habe zur teilnahme an dem segen des messianischen reiches in einer weise, dass die form dieser berufung bestimmt wurde durch die gnadentat Christi, in welcher (Gott seinen eigenen sohn, und) dieser sich selbst (in den kreuzestod) dahingegeben hatte für die sünden und die erlösung der menschen (1, 6 cf. c. 1, 4). Damit war der inhalt dieses paulinischen evangelium die verkündigung von „Jesus Christus dem gekreuzigten“ (3, 1).

---

*) Dieser ausdruck: *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* ist der charakteristische ausdruck des Paulus für sein evangelium (Röm. 15. 19. 1. Cor. 9, 12. 2. Cor. 2, 12; 4, 4; 9, 13; 10, 14. Gal. 1, 7 cf. c. 1. Cor. 1, 6). Denn auch das wesen der messianischen persönlichkeit war in dem evangelium des Paulus anders bestimmt, als in dem „zweiten, andersartigen“ evangelium (cf. unten: Bedeutung des wortes *σάρξ*, abschn. 5). Doch scheint dieser punkt bei den Galatern nicht zur sprache gekommen zu sein, wie in Corinth. 2. Cor. 4, 4 sq.

Dieses paulinische „wort vom kreuz“ (1. Cor. 1, 17. 18) war aber die entwickelung des paulinischen begriffes der tatsache des „kreuzes Christi“. Und dieser begriff jener tatsache war objektiv die mittelst des geistes Gottes dem bewusstsein des Paulus enthüllte, zwar vorweltlich vorherbestimmte, aber bis zur erfüllung der zeit verborgene geheimnisweisheit Gottes im kreuzestode; war subjektiv die gnosis des göttlichen zweckes der tatsache des kreuzestodes durch den dem Paulus inwohnenden göttlichen geist (1. Cor. 2, 6—16) *). Der inhalt dieser gnosis, der pneumatischen erkenntnis der tatsache in ihrem göttlichen zwecke, war folgender. Die auferstehung hat bewiesen, dass „jener (ans kreuz geschlagene) betrüger“ (Matth. 27, 63) wirklich der Messias war (1. Cor. 15, 12 cf. c. v. 4). Ist nun Gott wille und die welt zweck, so ist der kreuzestod des Messias notwendiger wille und zweck Gottes. Dieser zweck des kreuzestodes des Messias ist der zweck des todes überhaupt. Der tod aber ist sold der sünde. Nun ist der Messias der sündlose. So ist sein tod nicht sold der eignen sünde. Nun ist der Messias heilspersönlichkeit, und seine erscheinung, also auch sein tod, hat seinen zweck nicht für ihn, sondern für die verwirklichung der heilsverheißung an den zum heil bestimmten. So ist der tod des Messias sold der sünde des zum heil bestimmten volkes Gottes. Nun ist in der heilsoekonomie der tod des opfertiers stellvertretender tod für die sünde des sünders, damit dieser lebe. So ist der tod des Messias stellvertretendes sünd- oder schuldopfer für die sünde der sündigen, damit diese in folge dieses opfers gerechtigkeit und leben empfangen. Aber diese gerechtigkeit in folge stellvertretenden opfers ist objektiv eine offenbarung der gnade, die um des opfers willen, welches der gerechtigkeit genüge tut, den an sich ungerechten und sündigen für einen gerechten ansieht, und um des opfers willen mit dem lohn der gerechtigkeit, dem leben, beschenkt. Und diese gerechtigkeit in folge stellvertretenden opfers ist subjektiv nicht eine in wirklichkeit, sondern im glauben besessene, im glauben an die allmacht dessen, der den, der in wirklichkeit ein sündiger ist, um des opfers willen aus seiner gnade zum gerechten macht.

So aber steht die gerechtigkeit aus dem opfer (aus gnaden im glauben) entgegen der gerechtigkeit aus dem gesetz. Diese ist von der gerechtigkeit Gottes der lohn

---

*) cf. oben p. 136.

für das eigne sittliche werk im dienst des gesetzes; jene von der gnade Gottes das geschenk für den tod des opfers dem glaubenden*). So ist die tatsache des kreuzestodes die offenbarungstatsache eines neuen göttlichen heilswillens, der kreuzestod ist ein neuer bund (cf. Matth. 26, 28 Tisch. c. 1. Cor. 11, 25).

Denn ist der kreuzestod des Messias eine göttliche notwendigkeit, so kann das heil — gerechtigkeit und leben — nicht aus dem mosaischen gesetz kommen. Sonst wäre der kreuzestod des Messias überflüssig (Gal. 2, 21). Nun aber ist das gesetz ein innerhalb der heilsoekonomie von Gott ausgegangenes. So muss es einen andern göttlichen zweck haben, als die verwirklichung des heils (Gal. 3, 19. Röm. 5, 20). Nun hat das gesetz ein wesentliches verhältnis zur sünde und setzt notwendig sünde voraus. So hat das gesetz seinen göttlichen zweck in der sünde (*ἁμαρτία-παράβασις* — cf.: Bedeutung d. w. *σάρξ*, abschn. 3).

Hat aber das gesetz seinen zweck nicht im heil, sondern in der sünde, so hat es keine bedeutung für die erwerbung des heils. So ist mit der erscheinung der heilspersönlichkeit und der verwirklichung der heilsverheißung durch einen neuen bund das gesetz aufgehoben. Wenn nur auf einem andern wege, als dem des gesetzes, nur durch den sühnopfertod Jesu Christi gerechtigkeit und leben und das messianische, das absolute gut erworben werden kann, so hat das gesetz seine absolute bedeutung verloren. So hat die beschneidung, die eine wesentliche beziehung zur gesetzesgerechtigkeit hat (Röm. 2, 25), ihre absolute bedeutung verloren. Und wenn das messianische heil nicht mehr ein durch gesetzeswerk verdienter lohn des gerechten von der gerechtigkeit Gottes ist, sondern ein durch den opfertod Jesu Christi gespendetes geschenk an die gerecht gemachten (an sich sündigen) gläubigen von der gnade Gottes, so gehört es allen (sündigen) menschen (Röm. 3, 28 sq.), den juden, wie den heiden (*ἐξ ἔθνων ἁμαρτωλοί* Gal. 2, 15). So hat die heilsverwirklichung durch den neuen bund des kreuzestodes den göttlichen zweck der heilsverkündigung auch an die heiden (Gal. 1, 16)**).

---

*) Ueber den gegensatz dieser beiden formen der gerechtigkeit cf.: Bedeutung des wortes *σάρξ*, abschn. 3.

**) Und — das folgt ebenso aus der teleologie des theismus — derjenige, welchem diese offenbarung zuerst geworden, ist zum heidenapostel prädestinirt. Es folgt aber weiter daraus unwiderleg-

So war denn in dieser gnosis der tatsache des kreuzestodes der inhalt des paulinischen evangelium an die heiden gegeben*). Jetzt, in der erfüllung der von Gott

---

lich, dass Paulus von einer verkündigung des evangelium an heiden als heiden vor ihm keine kunde gehabt haben kann, dass es für ihn eine vollendet neue offenbarung war (1. Cor. 2, 9), dass die urapostel, von denen Paulus kunde hatte (Gal. 1, 18), von der göttlichen absicht einer solchen verkündigung auch keine ahnung gehabt haben können. Sonst hätte Paulus sich nicht als den von Gott prädestinirten selbstständigen heidenapostel begriffen, sondern sich dem als apostelgehülfe angeschlossen, in welchem er den gedanken einer solchen verkündigung vor ihm offenbar fand.

*) In der obigen entwickelung hat der verf. die historisch-logische genesis des paulinischen evangelium in ihren grundzügen kurz darzustellen versucht.

Von den neuern hat nur Baur diese für die historisch-kritische theologie so entscheidende frage, ohne sie gerade zu stellen, zu beantworten unternommen (Paulus, aufl. I, p. 59 und 514 sq.; besonders aber und in viel eindringenderer weise: Christentum und christl. k. p. 45 sqq.; dazu: N. T.liche theologie p. 128). Baur sucht einen historischen und logisch-psychologischen anknüpfungs- und keimpunkt für das paulinische evangelium. Er glaubt den ersten in Stephanus gefunden zu haben, „dem unmittelbarsten vorgänger des apostel Paulus“, den letztern in dem tode des Messias und dazu vielleicht in der durch Paulus vollzogenen dialektischen selbstvernichtung des gesetzes durch sich selbst (wie Schwegler, NAp. Ztltr. l. p. 155). Aber eine einwirkung des Stephanus auf das bewusstsein des Paulus lässt sich nicht nachweisen. [Nach der rede des Stephanus Act. cp. 7 und nach Baurs analyse derselben beruht der antijudaismus des Stephanus nur auf dem widerspruche gegen die veräußerlichung einer wahrhaften, „lebendigen“ gottesverehrung in tempelcultus und ceremonialen satzungen. Und es ist in der rede durch nichts gerechtfertigt und steht in widerspruch mit Baurs eigenen worten, wenn derselbe (Paulus, aufl. II p. 69) behauptet, es sei nach allem anzunehmen, dass es in Stephanus schon zu einem bruche seines religiösen bewusstseins mit dem mosaischen gesetze gekommen. Grade dieser bruch mit dem *νόμος Μωϋσεως* ist im bewusstsein des Stephanus nicht geschehen (cf. 50. 53); dieser bruch ist die geistestat des Paulus]. Auch ist nach den selbstaussagen des Paulus eine äußere historische anknüpfung unmöglich. Nach ihnen muss das paulinische evangelium eine neue schöpfung, und nur das bewusstsein des paulus seine geburtsstätte gewesen sein. Was aber die bedeutung des todes des Messias betrifft, so scheint mir Baur das ziel verfehlt zu haben, weil er sich, statt an Röm. 3, 24 und ähnliche stellen, an Röm 8, 3; 2. Cor. 5, 16 hält, und damit zur hauptsache erhebt eine sekundäre bedeutung des todes Christi, welche Paulus nur geltend macht, um das neue sittliche leben, das neue religiöse bewusstsein der gläubigen an den tod des Messias anzuknüpfen. [Nur erst in der N. T.lichen theologie berücksichtigt Baur wol auf grund der darstellung des verf. auch die in Röm. 3, 24 ausgesprochene idee. Aber nur oberflächlich. Denn die genesis des paulinischen evangelium ist von Baur nie erkannt, weil ihm die bekehrung

vorherbestimmten zeit, hat Gott seinen eigenen sohn, den himmlischen (pneumatischen) menschen Christus in dem irdischen (sarkischen) menschen Jesus fleisch werden lassen, damit der fleischgewordene den kreuzestod sterbe und durch diesen sühnopfertod der von Gott dem volke Gottes zuvor verheißene segen sich jetzt verwirkliche. Denn Gott nach seiner gerechtigkeit kann den messianischen segen nur dem gerechten spenden. Weil er aber wusste, dass der mensch, unter der macht des fleisches und der sünde geknechtet, gerechtigkeit vor ihm nicht durch sich selbst erlangen könne, etwa durch erfüllung des mosaischen gesetzes, d. h. weder durch gesetzes- noch durch eignes werk: so beschloss er, den sündlosen in seinem kreuzestode zu einem stellvertretenden sühnopfer für die sündigen zu machen, damit er, dessen gerechtigkeit durch den tod des opfers genüge geschehen, diejenigen, welche an sich noch sünder sind, aus seiner gnade geschenksweise als gerechte hinstellen, und die trotz ihrer sündigkeit vor ihm als gerecht geltenden zu der überschwänglichen segensfülle des messianischen reiches berufen könne, welches der kreuzestote, aber durch Gottes allmacht zum leben auferweckte Messias bei seiner wiederkunft aufrichten wird. Aber natürlich nur diejenigen werden zunächst des in dieser berufung verkündigten segens teilhaftig werden, welche, auf eine eigene gerechtigkeit aus gesetzeswerk verzichtend, diesem im kreuzestode des Messias offenbarten heilswillen Gottes sich unterwerfen (Röm. 1, 5; 10, 3), und im glauben an die allmacht dessen, der den sündigen zum gerechten machen kann, diese aus gnaden den sünder gerecht machende ge-

---

desselben ein rätsel geblieben]. Und ebenso ist die dialektische vernichtung des gesetzes durch sich selbst erst das resultat, nicht die voraussetzung des prinzipes des paulinischen evangelium.

Vielmehr allein nur die tatsache des kreuzestodes des Messias ist die historische voraussetzung des paulinischen evangelium, allein der geist des Paulus seine zeugungsstätte, die dialektik des widerspruchs der tatsache des kreuzestodes mit der historisch-jüdischen messiasidee die zeugende kraft, welche es mit logischer notwendigkeit in's dasein gebiert, die teleologie des theismus die lebensenergie dieser logischen notwendigkeit. Das paulinische evangelium ist, kurz zu sagen, das produkt der reflexion eines durch die vision Jesu von seiner auferstehung, durch seine auferstehung von seiner messianität überzeugten jüdischen bewusstseins jener hellenistischen zeit auf die tatsache des kreuzestodes. (cf. oben p. 112 sq.)

rechtigkeit gläubig ergreifen. Diesen gläubigen aber und glaubensgerechten, damit ihre berufung gesichert bleibe, und nicht die der sünde unterwerfende macht des fleisches den berufenen wieder um den segen der berufung bringe — denn auch der gläubige lebt noch ein fleischesleben (Gal. 2, 20 — Gal. 5, 21. Röm. 2, 16 und sonst cf. c. 1. Cor. 5, 5) hat Gott seinen eigenen geist gespendet (Gal. 3, 5. Röm. 8, 11), damit — als das prinzip eines neuen religiösen lebens — was (objektiv-real) in dem kreuzestode des fleischgewordenen Christus sich vollzogen hat, die tötung des fleisches und der sünde im fleische (Röm. 8, 3. 13), (subjektiv-ideell) an den gläubigen sich verwirkliche, damit der göttliche geist in den gläubigen die rechtsbestimmungen des gesetzes nun zur wirklichen erfüllung bringe, und damit die von der gnade Gottes um des sühnopfertodes Jesu Christi willen gerecht gemachten nun durch den geist auch die wirkliche gerechtigkeit eines heiligen lebens gewinnen mögen (cf. Röm. 8, 1—11 c. Gal. 5, 5. 16. 22).

In dieser gnadentat Christi, seinem kreuzestode als sühnopfertod für die sünde der menschheit, und in dieser von Gottes gnade ohne gesetzeswerk und eignes sittliches verdienst geschenkten gerechtigkeit habt nun auch ihr heiden als heiden den zugang zu dem verheißenen heil, wenn ihr den im kreuzestode Jesu Christi offenbarten heilswillen Gottes im glauben gläubig ergreift.

Wir wissen aus dem Galaterbrief, mit wie leidenschaftlicher freude die heidnischen Galater dieses wort vom kreuze Christi aufgenommen hatten, nach welchem das erbarmen Gottes auch sie, durch den tod Christi frei von aller sündenschuld und vor Gott gerecht, ohne beschneidung und gesetz zu der glückseligkeit des bald anbrechenden messianischen reiches berief, welche er einst dem Abraham und seinem samen verheißen hatte.

Aber die jubelnde freude über diese frohe botschaft dauerte nur, so lange die persönliche gegenwart des Paulus die gemüter beherrschte. Nach dem apostel waren „gewisse leute“ gekommen, (doch wol) sendlinge der urgemeinde in Jerusalem, und hatten die Galater über diese frohe botschaft vom messianischen heil auch für die heiden ganz anders belehrt. Nach der darstellung des Galaterbriefes ist es nicht allzuschwer, sich deutlich zu machen, in welcher weise diese sendlinge die Galater „verwirrt und das evangelium von Christus verkehrt“ hatten. Sie hatten

sich den Galatern offenbar dargestellt als die boten der muttergemeinde, welche die überlieferung des Messias treu bewahre, als die organe von jüngern, welche der von Paulus ihnen verkündete Messias wärend seines irdischen lebens selber zu aposteln seiner lehre erwählt, welche er selber natürlich in das wahre wesen und den wahren zweck seiner messianischen sendung eingeweiht habe. Aber diese eigensten jünger des Messias und die durch sie gestiftete gemeinde wüssten nichts davon, dass der kreuzestod des Messias eine neue offenbarungstatsache göttlichen heilswillens und ein neuer bund sei*), durch welchen Gott unter

---

*) Dass das „kreuz Christi“ das prinzip des gegensatzes zwischen Paulus und den Jerusalemiten gewesen, lässt sich freilich nur negativ beweisen. Aber war doch das evangelium des Paulus diese eigentümliche gnosis der tatsache des kreuzestodes, so folgt, dass die Jerusalemiten zwar auch die tatsache hatten und diese tatsache auch als um der sünde willen geschehen begriffen — denn das war n o t w e n d i g im jüdischen bewusstsein gegeben — cf. 1. Cor, 15, 3 (Jesaj. 53) c. Matth. 20, 28. Apoc. 1, 5 Lchm. — dass ihnen aber der inhalt jener paulinischen gnosis, weil die logisch-consequente reflexion auf jene tatsache als göttlichen zweck, fehlte. Daraus begreifen wir auch, in wiefern ihnen das „kreuz Christi“ in seinem paulinischen begriff als aufhebung des gesetzes und der beschneidung ein „ärgernis“ bleiben musste (Gal. 5, 11 cf. unten excurs I).

Ein weiterer negativer beweis, dass den uraposteln die paulinische bedeutung des kreuzestodes nicht offenbar war, liegt darin, dass in den urkunden des ursprünglichen judenchristlichen bewusstseins dieser tod nie als die spitze des göttlichen heilswillens gefasst (selbst nicht Luc. 24, 26. Act. 2, 23 cf. c. 4 28), dass er als die tat der menschen dargestellt wird, und in der verkündigung gegen die gottestat der auferstehung ganz zurücktritt. (Luc. 24, 20. Act. 1, 22. 2, 22 sqq., 36; 3, 13. 14. 15. 26; 4, 10. 33; 5, 30. 31; 10, 39. 40. cf. Röm. 8, 32 c. Luc. 24, 20; theol. jahrbücher 49 p. 581 anm.) „καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ᾽ αὐτῶν.“ Luc. 18, 34.

Und hierher beziehe ich auch die vielversuchten worte Gal. 2, 6: ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο. Notwendig anzuerkennen ist, dass Paulus mit denselben das: πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει begründen, wie er mit dem ganzen zwischensatz (ὁποῖοι-προσανέθεντο) den grund seiner nicht-unterordnung unter die δοκοῦντες angeben will.

Nun bedeutet ἀνατίθεσθαι wie ἐκτίθεσθαι — das medium setzt die tätigkeit ins gebiet des geistes — im allgemeinen: ein noch unbekanntes kund und offenbar machen. Wie in ἐκ die anschauung von innen nach außen, oder aus dem zusammen ins auseinander, so liegt in ἀνά die von unten nach oben, vom grunde an die oberfläche. Das bewusstsein des verkündenden hebt das in seinem grunde verborgene hinauf vor das bewusstsein des andern. Daher vielfach = anvertrauen, von der kundmachung eines geheimen cf. lex. s. v.; 2. Macc. 3, 9. Micha 7, 5. Artemidor. oneirocrit. 2, 64: ἀναθέμενός τινι τῶν ἐπιστήμων τὸ ὄναρ. Das verbum wird daher ganz wie eins

altem namen eine vollkommen neue, und mit der geschichtlichen offenbarung und dem wesen Gottes und seiner gerechtigkeit in widerspruch stehende form der gerechtigkeit, eine vollkommen neue weise der erwerbung der verheißenen heilsgüter festgesetzt haben solle. Wenn der kreuzestod in der absicht Gottes hätte diese bedeutung haben, und das in der (geschichtlichen) offenbarung Gottes, in dem bunde zwischen Gott und Israel begründete recht des

---

des sagens construirt: *τί τινι* oder *περί τινος* und *πρός τινα* cf. Diog. L. 2, 18: *ἀκούω πρός σε ἀνατεθῆναι περί ἡμῶν.*

Dieses *πρός*, als ausdruck der beziehung auf die person, verbindet sich nun mit dem verbum zu dem: *προςανατίθεσθαί τινί τι* oder *περί τινος* an jemanden eine mitteiluug machen, und ebenfalls im sinne von: kund und offenbar machen ein verborgenes. cf. Diodor. S. 17, 116 *τοῖς μάντεσι προςαναθέμενος περί τοῦ σημείου.* Luc. Jup. Tragoed. c. 1 *ἐμοί προςανάθου· λάβε με σύμβουλον πόνων.* Nicet, Ang. Comnen: *οἷς τὰ κρυφιώδη τῶν βουλευμάτων προςανετέθη.* In ganz ähnlicher anschauung *ἀναφέρειν* und *προςαναφέρειν* als gegensatz zu *κρύπτειν* cf. lex. s. v. Dabei aber liegt nicht in dem worte an sich, sondern uur im zusammenhange der sinn, dies kundmachen ges hehe, um eines andern rat oder entscheidung einzuholen.

Nicht anders wird Paulus das wort nun hier gebraucht haben = mir haben die geltenden gar nichts kund getan, mitgeteilt. Wenn nun aber Paulus in diesem zusammenhange, wo er, den Jerusalemiten sein heidenevangelium mitteilend, der autorität der urapostel sich nicht unterordnete, und wo er das recht dieser nicht-unterordnung beweist, mit den worten: denn **mir** haben die geltenden nichts mitgeteilt. die worte begründen will: durch eines menschen äußern schein lässt Gott sich nicht bestechen, d. h. um ihrer vergangenheit willen hat den uraposteln Gott sich nicht mehr zugewendet, als mir: so können diese worte nur den sinn haben: in bezug auf mein heidenevangelium haben mir jene geltenden gar nichts mitgeteilt, und können nur der ausdruck dafür sein, dass Paulus sich durch Gott, der das heidenevangelium ihm und nicht den uraposteln offenba t hatte, mit diesen auf gleiche höhe gestellt fühlte. So allein entspricht der gedanke dem folgenden. Denn eben weil die urapostel zugestehen mussten, dass sie in bezug auf die verkündigung an die heiden dem Paulus keine mitteilung zu machen hatten, mussten sie im gegenteil ihn als mit dem evangelium an die heiden von Gott betraut anerkennen. Die worte stehen also parallel mit 1, 12, nur dass sie hier dieselbe tatsache von seiten der urapostel darstellen: diese hatten keinen inhalt in bezug auf das heidenevangelium dem Paulus kund zu tun.

Was die sache selbst betrifft, so hat die obige darstellung bewiesen, mit welchem recht Paulus den uraposteln gegenüber so sprechen konnte. Wenn er auch manche **tatsachen** der überlieferung der Jerusalemiten verdankte (1. Cor. 15, 3; 11, 23), so war sein evangelium nur abhängig von den beiden tatsachen der erscheinung des kreuzestoten und des kreuzestodes selbst. Hierin verdankte er der überliferung der Jerusalemiten nichts. Die gnosis aber des kreuzestodes, der inhalt seines evangelium, war die ihm eigentümlich enthüllte, den Jerusalemiten verhüllte offenbarung.

gesetzes und der beschneidung hätte aufheben sollen: so würde doch gewiss der Messias, der prophet Gottes, seine eigenen jünger über diese absicht Gottes belehrt haben. Der Messias sei von den ungläubigen obersten des jüdischen volkes getötet (Luc. 24, 20 u. s. cf. c. Röm. 8, 32). Und wol sei nach den weissagungen der propheten sein tod ein schuldopfer für die sünde des volkes Gottes gewesen (1. Cor. 15, 3. 11 cf. Apoc. 1, 5 u. 5; Jesaj. 53. 43, 1—4). Nicht aber könne Gott in diesem tode seinen bund mit Abraham und Israel, seinem volke, nicht könne er das gesetz und seine gerechtigkeit, die von Gott selbst verordnete vermittelung des in jenem bunde dem samen Abrahams, dem volk der beschneidung, verheißenen segens aufgehoben haben. Es streite die lehre jenes menschen mit der treue Gottes, der den beschworenen bund nicht wieder brechen könne (hiergegen Gal. cp. 3); es streite dieselbe mit der heiligkeit Gottes, der die von ihm selber offenbarte form, durch welche der mensch aus einem sündigen gerecht und heilig werde, selber nicht wieder vernichten könne, damit der mensch in die sündigkeit des heidnischen wesens zurückfalle. (Hiergegen Gal. cp. 5 cf. 2, 14 sq. Der ernste nachdruck der ermahnung 5, 21 scheint zu beweisen, dass die judaisten die eigentümlichkeit des paulinischen gerechtigkeitsbegriffes, wornach er der sünde freiheit zu geben schien, wol betont hatten. Es war dieses moment grade ein die jüdische anschauung tief verletzendes cf. Röm. cp. 6—8, 11 und Bedtg. d. w. σάρξ, abschn. 3.) So widerstreite denn die lehre jenes menschen auch den klaren worten der heiligen schriften, nach ihm selber doch offenbarung Gottes und quelle der wahrheit. In diesen heiligen schriften des wortes Gottes sei ganz offenbar die heilsverheißung für die durch die beschneidung von Gott selbst aus den völkern gesonderten söhne Abrahams bestimmt, und das erbe der verheißung an die gerechtigkeit aus dem mosaischen gesetze gebunden (cf. Gal. cap. 3).

Hieraus ergebe sich, was von jenem menschen zu halten sei, der da vorgebe ein apostel des Messias zu sein, was von seiner lehre zu halten, die nicht nur der lehre der vom Messias selbst erwählten jünger und apostel widerstreite, sondern auch den klaren worten der offenbarung Gottes in heiligen schriften widerspreche. Jener mensch behaupte von Gott selber durch innere offenbarung sein evangelium empfangen zu haben. Aber es sei gewiss, dass er die tatsachen der evangelischen verkündigung im ver-

kehr mit Petrus und Jakobus und der gemeinde in Jerusalem durch überlieferung empfangen habe (Gal. 1, 18. 19 cf. 1. Cor. 15, 3. 11; 11, 23). Was er dagegen sein evangelium von Christus nenne, wovon er rühme, dass Gott ihm durch seinen geist offenbart habe, was das auge nicht gesehen, das ohr nicht gehört, was in eines menschen herz nicht gekommen, diese vorgebliche offenbarung über den zweck des kreuzes Christi als offenbarungstatsache eines neuen heilswillens Gottes mit vernichtung des gesetzes und der beschneidung (1. Cor. 2, 9 sq.) — das werde durch den widerspruch mit der geschichtlichen offenbarung Gottes und der verkündigung der jünger des Messias vielmehr als das evangelium seiner selbst erwiesen (2. Cor. 4, 5). Die jerusalemischen apostel aber hätten ihr evangelium aus unmittelbarer überlieferung des Messias (deshalb Gal. 1, 12 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ — ἀλλὰ δι' ἀποκ. Ι. Χριστοῦ cf. 1. Cor. 9. 1). Notwendig müsse daher auch dieses evangelium der maßstab sein für die göttliche wahrheit des evangelium jenes mannes. Derselbe behaupte ferner durch innere visionen von Gott selber zum apostel berufen zu sein. Aber name und stellung eines apostels des Messias gebühre nur demjenigen, welcher vom Messias selber, oder welcher als zeuge der ganzen zeit, wärend welcher der herr Jesus aus- und einging bei ihnen, von den vom Messias erwählten zum apostel bestellt sei (Act. 1, 21). Wenn nun auch diese apostel jenen menschen wegen des erfolges seiner missionstätigkeit als genossen (κοινωνός 2. Cor. 8, 23. 1. Thess. 3, 2 cf. c. Gal. 2, 9) und mitarbeiter am evangelium anerkannt hätten um dieses auch zu den heiden zu tragen, so maße er sich den apostelnamen und die daraus begründete selbstständige freiheit von den aposteln des Messias (2. Cor. 11, 23) nur an (hiergegen Gal. 1, 1), und sei vielmehr mit seinem evangelium der autorität derer unterworfen, die der herr selber erwählt, die selber mit dem herrn verkehrt (Gal. 2, 5. 6).

Aus dieser einfachen darlegung der tatsachen könnten nun die Galater urteilen, was mit diesem evangelium von Christus, mit dieser berufung der heiden in der gnade Christi zur teilnahme am erbe des messianischen reiches, was mit dieser gerechtigkeit aus dem glauben allein ihnen genützt sei. Der, welcher vorgebe, ihnen die wahrheit verkündet zu haben, sei vielmehr ihr feind geworden (Gal. 4, 16 cf. des verf. Deutung d. w. d. Gltrbrfs. 3, 20 p. 19 anm.), der sie um das erbe des messianischen reiches brin-

gen werde. Denn er habe ihnen mit dem glauben an Jesus Christus wol den anfang der wahrheit gebracht, aber nicht die notwendige vollendung dieses glaubens durch gesetz und beschneidung (Gal. 3, 3 cf. c. 2, 14—21) Sie selber dagegen habe nun der reine eifer für das heil der Galater getrieben (Gal. 4, 17), ihnen die irrlehre jenes mannes aufzudecken, damit sie durch gesetz und beschneidung zur vollendung gebracht, vollglieder würden Israels, des gottesvolkes (Gal. 6, 16), vollbürger des messianischen reiches, vollerben der messianischen güter.

So ungefähr werden die „verkehrer" aus Jerusalem zu den Galatern gesprochen haben. Sie hoben damit nur die punkte hervor, welche eine gar nicht einmal übelwollende kritik an dem paulinischen evangelium befremden mussten: den anschein der anmaßung, mit welcher Paulus sich ohne ein nachweisbares recht aus reiner eigenmacht zum apostel Jesu Christi aufgeworfen hatte; das rein subjektive verhältnis des Paulus zu dem den Jerusalemiten verhüllten inhalt seines evangelium vom kreuze (2. Cor. 4, 3); den widerspruch dieses evangelium mit dem von Paulus selbst anerkannten gotteswort der geschichtlichen offenbarung (2. Cor. 4, 3 cf. c. 3, 12 sqq. u. Gal. cp. 3); den widerspruch mit dem evangelium der eigensten jünger des Messias*). Dazu erfuhren die Galater durch die verkehrer gewiss noch mancherlei, was in der verkündigung des Paulus ganz zurückgetreten war, erfuhren wol genauer die geschichtlichen tatsachen des lebens Jesu (was in die paulinische predigt als ein Christum nur nach dem fleische kennen nicht aufgenommen war, 2. Cor. 5, 16), erfuhren näheres über die werke und worte Jesu wärend seines wirkens (was im paulinischen evangelium gegen das eine werk des kreuzestodes verschwand), erfuhren näheres über das verhältnis Jesu zu den zwölfen, über diese selbst, über ihr „evangelium der beschneidung" (worüber zu reden Paulus bei der vermeinten göttlichen seblstständigkeit seiner verkündigung wol wenig anlass genommen cf. jedoch Gal. 1, 9), sahen endlich durch dies alles unter der beleuchtung der Jerusalemer das bild ihres vergötterten lehrers in einem andern lichte.

Es kann nach diesem nicht befremden, denn es war

*) Der widerspruch der paulinischen christologie mit der geschichtlichen offenbarung scheint bei den Galatern nicht berührt zu sein, wie in Corinth 2. Cor. 4, 4; 11, 4. cf. unten: Bedeutung des wortes σάρξ, abschn. 5.

nur sehr menschlich, dass die Galater aus ihrer glaubensgewissheit so rasch in ein peinliches schwanken geraten, und dass wenigstens viele von ihnen von dem paulinischen evangelium dessen, der sie in der gnade Christi berufen hatte, so rasch abgefallen waren (Gal. 1, 6; 4, 11. 19) zu dem andersartigen evangelium der Jerusalemiten. Auf der einen seite standen die unmittelbaren jünger des Messias, die von ihm selbst erwählten apostel, in jahrelangem umgange mit ihm augen- und ohrenzeugen von allem seit der taufe Johannis bis zur himmelfahrt (Act. 1, 22) und offenbar die einzig sichere kunde von den worten und werken des lebenden Messias, mit einem evangelium, das in unmittelbarem zusammenhange und unmittelbarer einheit stand mit den worten und tatsachen der geschichtlichen gottesoffenbarung — auf der andern seite stand Paulus, nie in persönlichem verkehr mit dem von ihm verkündeten Messias, der frühere verfolger der gemeinde, der nach einer angeblichen bekehrung und berufung zum heidenapostel durch eine vision, statt mit den aposteln Jesu sich zu verbinden, drei jahre lang von dem mittelpunkte der messianischen geschichte sich entfernt, dann anscheinend von Petrus und Jakobus in einem kurzen aufenthalte in Jerusalem die haupttatsachen des lebens des Messias erfahren, darauf, statt mit den eigensten jüngern Jesu gemeinschaftlich zu wirken, ohne autorisation auf seine eigene hand und ohne zusammenhang mit der urgemeinde, unter dem vorgeben, von Gott berufen zu sein, ein evangelium verkündet hatte, welches dem evangelium der jünger und dem klaren wortlaut der göttlichen offenbarung widersprach. Auf seiten der Jerusalemiten unleugbare und entscheidende tatsachen der beglaubigung ihrer selbst und ihres „evangelium der beschneidung“ durch den Messias, durch das wort Gottes — auf seiten des Paulus zu seiner beglaubigung versicherungen innerer visionen, innerer messiaserscheinungen und -offenbarungen, berufung auf die logische consequenz und evidenz seines evangelium (2. Cor. 4, 2), auf den erfolg seiner wirksamkeit — was wunder, dass die Galater den tatsachen mehr glaubten als den visionen und offenbarungen, dem Messias und dem worte Gottes mehr als der logischen evidenz und dem erfolge*). Ein dunkler punkt

*) Wie viele unserer modernen gläubigen und theologen würden wol durch die „bezauberung“ der irrlehrer nicht betört worden sein?

freilich blieb in dem evangelium der Jerusalemiten: zu welchem zweck der kreuzestod des Messias? Und die ängstliche absichtlichkeit, mit welcher dieser punkt in ihrem evangelium durch die betonung der auferstehung vertuscht wurde (cf. Act. 1, 22 das bezeichnende μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως) konnte misstrauisch machen, zumal da grade dieser punkt in dem evangelium des Paulus so klar enthüllt war, und diese enthüllung mit so zwingender logischer consequenz für die wahrheit seines evangelium sprach (cf. z. b. Gal. 2, 14 sqq. c. 2. Cor. 10, 4). Aber die macht der dieser logischen consequenz widersprechenden tatsachen war doch zu groß. Und ließ das religiöse bewusstsein sich doch über den tod des Messias auch wol im sinne des gotteswortes der propheten beruhigen (Matth. 20, 28. Apoc. 1, 5; 14, 14; 5, 9 u. s.), ohne der consequenz der paulinischen gnosis verfallen zu müssen.

Dies ist in den hauptzügen die voraussetzung des Galaterbriefes. Sie zeigt uns namentlich in hellem lichte in welch' einer über alles schwierigen lage der apostel mit der verteidigung seines evangelium sich befand, wenn er vor der kritik schonungsloser gegner und misstrauisch gewordener anhänger das befremdende desselben heben sollte. In bezug auf das subjektive verhältnis zu seiner verkündigung und göttlichen berufung zum apostel sollte er beweisen, was sich positiv nicht beweisen, sondern nur versichern ließ, und was, wenn er es versicherte, wenn er auf die ihm ganz besonders gewordenen göttlichen offenbarungen sich berief, zu einem selbstruhm ihn zwang (cf. Gal. 2 u. besonders 2. Cor.), der ihn nur allzuleicht gegen feind wie freund in eine schiefe stellung brachte (cf. die Corintherbriefe). In bezug auf das verhältnis der göttlichen wahrheit seines evangelium zu der göttlichen wahrheit der geschichtlichen offenbarung Gottes hatte er die notwendige übereinstimmung zu beweisen, wo nach dem klaren wortlaut des buchstabens der heiligen schriften der widerspruch offen vorlag. In bezug auf die ethische berechtigung seines evangelischen prinzipes sollte er der notwendigen forderung eines heiligen gemeindelebens die wahrheit und wirklichkeit einer gesetzlosen freiheit beweisen, an deren möglichkeit zu glauben überhaupt nur einzelnen, sittlich so energischen und idealen charakteren, wie Paulus gegeben war, deren mögliche verwirklichung aber in der gemeinde, und in heidengemeinden, überall und oft nur zu sehr (1. Cor. 5) widerlegt wurde.

Es hat für das verständnis der paulinischen briefe wert, sich klar zu machen, mit welchen waffen Paulus bei der verteidigung seines evangelium die feindseligen angriffe seiner gegner zu bekämpfen suchte. Zuerst führte er in den kampf die auch bei seinen gegnern ungebrochene überzeugung eines teleologisch-theistischen gottesbewustseins, welches, die welt und die menschengeschichte nur in der kategorie von absicht und zweck begreifend, dem Paulus consequent ein dreifaches zugestehen musste — die tatsache seiner bekehrung vom zeloten zum heidenapostel als unmittelbare gottestat und als gotteswillen (im Galaterbrief cp. 1, 11–17); den erfolg seiner apostolischen wirksamkeit als ein gottesurteil seines apostelrechts (im Gltrbrf. cp. 2, 1—10); die tatsache des kreuzestodes als gotteswillen und göttlichen heilszweck (im Gltrbrf. 2, 21; 5, 11; 6, 12. 14). Dann führte er in den kampf den widerspruch der tatsache des kreuzestodes mit der messiasidee des geschichtlich-religiösen bewusstseins des judentums. Dieser widerspruch, unter die teleologie des theismus gestellt, zwang die judenchristen, entweder in dem kreuzestode einen neuen bund, weil einen neuen heilswillen anzuerkennen, dessen consequenz die anschauung ihres geschichtlich-religiösen bewusstseins mit dem göttlichen recht des gesetzes und ber beschneidung und der jüdischen nationalität vernichtete, oder mit ihrer verbindung von Christus und gesetz einer inneren inconsequenz (Gal. 2, 14—21 cf. c. 5, 3. 4), und mit der verwerfung des paulinischen begriffes des kreuzestodes einer irreligiösen gesinnung zu verfallen, welche an dieser gottgewollten tatsache ein ärgernis nahm (Gal. 5, 11 cf. 6, 12). Ferner war eine waffe für ihn das gefühl und das in jener zeit gesteigerte gefühl der endlichkeit der menschennatur, welches die unmöglichkeit einer gesetzesgerechtigkeit durch verdienst empfindend, der ewigen wahrheit des paulinischen evangelium, einer glaubensgerechtigkeit aus gnaden, bereitwillig entgegenkam (im Gltrbrf. 5, 4. 5). Weiter der geist jenes hellenistischen zeitalters mit dem axiom des dualismus von geist und materie, geist und sinnlichkeit und dem allgemeinen drang einer erhebung über das gebiet des sinnlichen (σάρξ) in das gebiet des geistes (πνεῦμα). Dieser geist der zeit unterstützte den Paulus in doppelter weise. Einmal im theoretischen geiste glaubte er, wie die wahrheit überhaupt nur im gebiet des geistes, so auch die göttliche wahrheit der geschichtlichen offenbarung nur in einem pneumatischen, hinter dem buchstaben des wortes

liegenden sinne zu erfassen. Grade aus dem Galaterbriefe (cp. 3, 6—9. 16. 76. 19—20. 29. 4, 21—31) sieht man, wie diese „pneumatische schrifterklärung", welche dem natürlichen wortsinne so schreiende gewalt antat, so lange der neue bund noch die anerkennung seiner selbstständigkeit nicht gewonnen hatte, für Paulus und den paulinismus bei seiner anerkennung der geschichtlichen als einer rein göttlichen offenbarung eine notwendigkeit, weil das einzige mittel war, die an sich und von den gegnern geforderte einheit und übereinstimmung des paulinischen evangelium des neuen bundes mit der geschichtlichen offenbarung des nun alten bundes nachzuweisen (cf. auch 2. Cor. 3, 6—4, 6). Zweitens im gebiet des praktischen geistes anerkannte jener geist der zeit das prinzip der paulinischen sittlichkeit, die abtötung des fleisches durch den geist. Und hiermit verbündete sich die freilich vorübergehende macht des neuen religiösen lebens über die gemüter, welche macht in vielen gläubigen eine paulinisch freie, gesetzlose sittlichkeit verwirklichend (Gal. 5, 7 c. 6, 1), an die wahrheit der paulinischen voraussetzung, die wirklichkeit einer absoluten gewalt des göttlichen pneuma im gemüte über die triebe des fleisches, und an die möglichkeit eines sittlichen gemeindelebens in paulinischer freiheit glauben ließ (im Galaterbrief 5, 13—25). Und endlich führte alle diese waffen eine persönlichkeit, welche, in zweifelloser unerschütterlichkeit der überzeugung und makelloser reinheit des willens ihren glauben in sich selbst verwirklichend, auch andere an die wahrheit desselben zu glauben zwang, welche, nachdem sie die gegner durch die schneidende schärfe und erdrückende consequenz ihrer dialektik vernichtet hatte, durch die macht einer großartigen, zur in sich geschlossenen einheit durchgearbeiteten weltanschauung den geist der hörer beherrschte, durch die liebesfülle und selbstlosigkeit ihres eifers die herzen gewann, durch das dämonische in ihrer natur, das selbst in den feuerströmen ihrer leidenschaftlichkeit durchbrach, die gemüter zugleich anzog und überwältigte*). (So mit seiner persönlichen autorität kämpft Paulus im Gltrbrf. 4, 12 sq.; 5, 2; 6, 17).

*) Diese macht des persönlichen in dem apostel trotz der kränklichen ohnmacht seiner äußern erscheinung und der dunklen schwere seiner rede, für welche so manches redende zeugnis spricht (z. b. Jerusalem, Antiochien Gal. 2, Galatien Gal. 4, 12), ohne welche die geschichte des paulinismus unerklärlich ist, der großartige erfolg beim leben, der gewaltige rückschlag nach dem tode des apostels,

Aber es ist nur ein beweis für die macht der tatsache über die überzeugung der menschen, dass selbst diese waffen in diesen händen nicht im stande waren, dem apostel die erfolge seiner wirksamkeit unter den heiden gegen die Jerusalemiten zu sichern. Denn nur die tatsachen der vergangenheit, welche die zwölf und ihre sendlinge für sich wider den Paulus anzuführen hatten, waren der fels, an welchem seine kraft sich brach. Und gewiss in vollem maße hat Paulus die macht dieses widerspruchs der tatsachen empfunden. Der anteil seines gemütes grade an solchen briefen, in denen er sich wider seine gegner verteidigt (Galater- und Corintherbriefe), die bittere leidenschaftlichkeit und harte gereiztheit in dem ton derselben sind beweis dafür, wie schwer es Paulus fühlte, mit der macht des geistes wider andere als geistige mächte kämpfen zu müssen.

Die obige darstellung wird in den hauptzügen die lage gezeichnet haben, aus welcher der Galaterbrief geschrieben ist. Drei gedankengruppen treten in ihm besonders hervor: cp. 1, 11—2, 21; cp. 3, 1—4, 7; cp. 5, 13—25. In der ersten beweist Paulus, dass sein evangelium von der berufung der heiden in der gnade Christi, wie das der Jerusalemiten, göttlichen ursprungs und inhalts und damit seine selbstständigkeit göttlichen rechtes sei; in der zweiten, dass sein heidenevangelium von der gerechtigkeit aus dem glauben im einklang stehe mit dem gotteswort der geschichtlichen gottesoffenbarung; in der dritten, dass sein heidenevangelium der freiheit von gesetz und beschneidung die tatsächliche gerechtigkeit eines heiligen lebens nicht aufhebe. Wir sehen also an dem evangelium des Paulus grade die drei punkte herausgehoben, gegen welche eine kritik desselben von seiten der judenchristlichen sendlinge sich unmittelbar und notwendig richten musste: den widerspruch einer göttlichen berechtigung eines „evangelium der vorhaut“ des Paulus mit der messianischen autorität des „evangelium der beschneidung“ der messiasapostel; den widerspruch eines evangelium der gerechtigkeit aus glauben mit dem historisch-religiösen bewusstsein der judenchristlichen urgemeinde; den widerspruch eines evangelium der freiheit vom gesetz mit dem ethisch-religiösen bewusstsein

---

wird durch 2. Cor. 10 nicht widerlegt, da wir im gegenteil sehen, welche gewalt selbst in diesem briefe der apostel seiner persönlichen gegenwart zutraut cf. z. b. 12, 19—13, 10.

der judaistischen urgemeinde. So ist der Galaterbrief, historisch begriffen, eine „rechtfertigung des paulinischen christentums“ (Baur Paulus p. 255. Hilgenfeld Gltrbrf. p. 51), eine apologie des paulinischen heidenevangelium wider die bekämpfende kritik der jerusalemischen judenchristen.

Und dies wird die darstellung seines inhaltes und gedankenganges bis ins einzelnste beweisen.

II.

Der inhalt und gedankengang des briefes.

Die drei gedankengruppen, in denen Paulus die apologie seines evangelium darstellt, bringt er im briefe selbst unter zwei gesichtspunkte (cf. unten anm. zu 4, 21—5, 1). In dem ersten theoretisch-demonstrativen teile beweist er in zwei abschnitten einmal den göttlichen ursprung und das göttliche recht der unabhängigkeit seines heidenevangelium cp. 1, 11—2, 21, dann die übereinstimmung seines evangelium der gerechtigkeit aus dem glauben mit dem gotteswort der geschichtlichen offenbarung (3, 1—4, 7). Mit der bewiesenen göttlichen wahrheit seines evangelium steht das gegenwärtige verhalten der Galater im widerspruch (cf. 4, 8—11). Auf grund dieses widerspruchs erhebt sich die mahnung des zweiten praktisch-paränetischen teiles, das theoretisch wahre in der praxis des lebens zu verwirklichen durch das festhalten an der freiheit von gesetz und beschneidung (cp. 4, 12—5, 25). Angeschlossen hieran sind einige besondere ermahnungen für das religiöse gemeindeleben (5, 26—6, 10). In diesen zweiten praktischen teil verwebt Paulus ganz angemessen das dritte moment seiner apologie, die verteidigung seines evangelium der freiheit vom gesetz wider die forderungen des ethisch-religiösen bewusstseins der judaisten.

Dem ersten teile geht voran einmal der gewöhnliche eingang des grußes (cp. 1, 1—5), dann ein übergang, der die veranlassung und das thema des briefes ausspricht (cp. 1, 6—10). Dem zweiten teile folgt ein eigenhändiger nachtrag, der den Galatern noch das unausgesprochene, unlautere wesen und die geheimen, unlauteren motive seiner gegner aufdeckt (cp. 6, 12—17). Dann spricht der schluss den segensgruß an die gemeinde (6, 18).

Eingang des briefes.

Schon in dem eingangsgruße an die gemeinden (cp. 1, 1—5) hebt Paulus die beiden momente hervor, auf welche er die göttlichkeit seines heidenevangelium dem judenevangelium der Jerusalemiten gegenüber gründete: das subjektive, den nicht-menschlichen, sondern unmittelbar göttlichen charakter seiner berufung zum apostel unmittelbar (auch) durch Jesum Christum und Gott den vater, der ihn von den toten erweckt hat (1. Cor. 9, 1. 2. Cor. 4, 6 cf. Gal. 1, 12); das objektive, die für Paulus einzige messianische heilstatsache, die hingabe Jesu Christi in den kreuzestod als das gottgewollte (Röm. 10, 3) opfer für die sünde und das gottgewollte mittel für die erlösung der menschheit.

Einleitung und übergang.

In der einleitung (1, 6—10) gibt Paulus die veranlassung des briefes an, den abfall der Galater von seinem, dem evangelium Gottes, der sie in der gnade Christi berufen hat, zu einem zweiten, welches aber nicht etwa auch ein nur andersartiges evangelium, sondern nur eine verkehrung des evangelium von Christus sei. Dagegen bekräftigt er die göttlichkeit seiner verkündigung durch den bannfluch über alle, welche den Galatern eine andere frohbotschaft bringen, und begründet diese göttlichkeit seiner verkündigung kurz negativ durch abweis eines menschlichen charakters derselben, insofern er jetzt, wo er die verflucht, welche die Galater wider seine überlieferung befrohbotschaften, weder zum glauben an menschen überredet, noch dahin strebt, bei menschen gefallen zu finden. Vielmehr dass er menschen missfällt, ist wol ein beweis, dass er (in seiner verkündigung) Christo dient*). Hiermit, im übergange, hat Paulus das thema seines briefes angedeutet — beweis, dass sein evangelium von Christus ein göttliches sei — und auf die nächste ausführung hingewiesen — beweis, dass sein evangelium aus menschlichem ursprung nicht hervorgegangen, und wider menschliche einwirkung in seiner göttlichkeit behauptet sei.

Denn den subjektiven beweis der göttlichkeit seines evangelium vermochte Paulus nicht sowol positiv zu führen — dann hätte er nur versicherungen innerer erlebnisse

---

*) (cf. unten excurs I. zu Gal. 1, 10).

und seines selbstbewusstseins geben können — sondern nur negativ aus den unbestreitbaren tatsachen, wie sein evangelium sowol aus menschlicher überlieferung nicht entstanden, als auch grade im gegensatz zu den menschen, durch welche es hätte überliefert sein können, in seiner göttlichkeit behauptet sei. Von diesem gesichtspunkte ist die folgende ausführung 1, 11—2, 21 zu betrachten. Geschickt aber weiß Paulus in diesen negativen beweis positive daten zu verflechten, in denen nicht er selber die göttlichkeit seines evangelium versichert, aber seine gegner sie faktisch anerkennen, so die gemeinden Judäas den göttlichen ursprung (1, 24), so die jerusalemischen apostel das göttliche recht seines evangelium (2, 9).

A. Erster theoretisch-demonstrativer teil (cp. 1, 11—4, 7).

Beweis der göttlichen wahrheit des heidenevangelium.

1. Beweis des göttlichen ursprungs und rechts des heidenevangelium negativ geführt durch den tatsächlichen nachweis seiner nicht-menschlichen vermittelung (cp. 1, 11—2, 21)

Mit cp. 1, 11 sq. beginnt Paulus die weitere ausführung der v. 10 angedeuteten punkte zunächst mit dem nachweis, dass sein evangelium nicht ist (wie eine lehre) nach menschenweise (die ein mensch immer vom andern empfängt und erlernt). Denn auch er (wie die urapostel) habe sein evangelium nicht durch menschliche vermittelung (überlieferung und lehre), sondern auch er besitze es durch unmittelbare offenbarung Jesu Christi (dieser ausdruck im gegensatz zu 1, 15. 16. 1. Cor. 2, 10. 2. Cor. 4, 6 u. s. offenbart, dass Paulus sich den uraposteln gegenüber- und gleichstellt cf. 1. Cor. 9, 1).

Dies beweist er durch geschichtliche tatsachen aus seinem verhältnis zu den menschen, von welchen allein jene überlieferung und belehrung hätte herrühren können, und nach der darstellung seiner gegner herrühren sollte, zu den aposteln vor ihm, den vertretern der zweiten andersartigen evangelienform (Gal. 1, 6. 2. Cor. 11, 4), und zwar einmal durch den nachweis, wie von dem zeitpunkte der offenbarung seines evangelium in ihm bis zu seinem ersten auftreten als heidenapostel die apostel vor ihm auf sein evangelium keine einwirkung geübt haben (1, 13—24);

dann durch den nachweis, wie nach seinem auftreten als heidenapostel er in einer zweimaligen streitunterredung mit den aposteln vor ihm die göttlichkeit seines evangelium im gegensatze zu ihnen behauptet habe (2, 1—10 und 11—21). Aus dem gegensatze zu den uraposteln ergibt sich eben die unmöglichkeit eines *παρέλαβον* und *ἐδιδάχθην* (1, 12) und negativ die wahrheit des *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Dass aber bis zu seinem auftreten als heidenapostel sein evangelium aus menschlicher überlieferung der apostel vor ihm nicht hervorgegangen sei, beweist er:

a) aus der in ihm geschehenen offenbarung des evangelium an die heiden (cf. oben p. 42 anm.), wärend er noch der leidenschaftlichste zelot für das judentum war (in welcher tatsache ein teleologisch-theistisches bewusstsein die tat und den zweck Gottes anerkennen musste) v. 13—16.

b) aus seiner dreijährigen entfernung von den jerusalemitischen aposteln vor ihm unmittelbar gleich nach jener göttlichen offenbarung in ihm und seiner bestimmung zum heidenapostel (aus welcher tatsache die unmöglichkeit einer einwirkung der apostel vor ihm auf die entwickelung jener offenbarung des heidenevangelium zu einer neuen weltanschauung hervorging)*) v. 16. 17.

---

*) Meyer findet diese in: Bedeutung des wortes *σάρξ*, abschn. 3 anm. gegebene deutung von Gal. 1, 16. 17 ganz contextwidrig, namentlich, weil das *εὐθέως-ἀπῆλθον* unmittelbar auf *ἵνα εὐαγγ. αὐτ. ἐν τ. ἔθνεσιν* folge Aber mich däucht sie die einzig contextmäßige. Paulus bewegt sich von 1, 11 bis 2, 21 in dem nachweis der unabhängigkeit seiner verkündigung von aller menschlichen einwirkung der apostel vor ihm (1, 12). Wenn er nun erzählt, nachdem Gott seinen sohn in ihm offenbart habe, dass er ihn den heiden verkündige, sei er unmittelbar, ohne sich (in betreff dieser offenbarung) an fleisch und blut zu offenbaren und ohne mit den aposteln vor ihm in Jerusalem zusammenzukommen, nach Arabien gegangen und wieder nach Damaskus zurückgekehrt, was kann das contextmäßig anders heißen, als er habe sofort nach der ihm gewordenen offenbarung jeder mitteilung (also doch auch wol verkündigung) derselben an fleisch und blut (statt an Gott) und an die apostel in Jerusalem, also an die menschen im mittelpunkt des nationalen lebens der juden, und jeder einwirkung derselben auf diese offenbarung sich entzogen, um eben fern von Jerusalem und den aposteln vor ihm nur an Gott sich zu wenden. [Denn durch das negative moment des gedankens: *οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι, οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους* — wo *σὰρξ καὶ αἷμα* die kategorie angibt, unter welcher Paulus die apostel vor ihm begreift — wird ja das *ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν* mit notwendigkeit positiv bestimmt, dass es zu dem zweck geschehen sei *προσανατίθεσθαι οὐκ ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ*]. Und wenn Paulus dann erzählt, dass

c) aus seinem erst nach drei jahren erfolgten und nur funfzehntägigen besuche in Jerusalem, um den Kephas persönlich kennen zu lernen (cf. oben p. 118 anm.),

---

er erst nach drei jahren auf kurze zeit nach Jerusalem zurückgegangen sei, was kann das contextmäßig anders heißen, als dass er so lange außerhalb der die reine göttlichkeit seiner offenbarung möglicherweise aufhebenden einwirkung der urapostel und des nationalen geistes gelebt habe. Und wenn er weiter erzählt, dass er nach diesen drei jahren in die gegenden Syriens und Kilikiens gegangen sei, und dass die gemeinden Judäas von hörensagen gehabt hätten, ihr ehemaliger verfolger verkündige jetzt das evangelium, was kann das contextmäßig anders heißen, als das jetzt mit dieser reise nach Syrien und Kilikien wenigstens die gemeinden Judäas zuerst hörten, Paulus predigte nun den glauben, dass also, wenn er etwa bei seiner rückkehr aus Arabien in Damaskus schon den glauben gepredigt hätte (2. Cor. 11, 32), dies nur so kurze zeit gewesen sein kann, dass vor der ankunft des Paulus selbst in Jerusalem keine kunde von dieser predigt nach Jerusalem gekommen war.

Dagegen sieht Meyer in dieser arabischen reise „den ersten, gewiss glühenden versuch auswärtiger wirksamkeit“. Ganz contextmäßig. Gewiss! denn es steht eben auch nur gar nichts davon im contexte. Nur wie spottend erwähnt der context dieser stelle den ersten versuch auswärtiger wirksamkeit drei jahre später. Ueber die augen dieser exegese zu sehen, was nicht ist, nicht zu sehen, was ist!

Freilich unmittelbar steht auch nichts davon im contexte, dass Paulus hier in Arabien, in sinnen über die religiösen urkunden seines volkes die neue offenbarung mit der alten vermittelt und dadurch die durch den kreuzestod zerrissene einheit seines bewusstseins wieder gewonnen habe. Aber wie denkt sich doch Meyer die offenbarung des heidenevangelium mittelst des geistes Gottes an das bewusstsein des Paulus? Man erwäge nur, wenn auch die gewissheit des Paulus zum heidenapostel bestimmt zu sein, und das prinzip seines heidenevangelium nach seiner vision des Messias ein kurzer logischer gedankenprozess war, ob man sich denn den heidenapostel denken könne, ohne dass er jene religionshistorischen und anthropologischen gedankenprozesse, deren resultat der Galater- und Römerbrief geben, in sich abgeschlossen hatte, prozesse, die von der tiefsten geistigen durcharbeitung der religiösen urkunden seines volkes und der stoffwelt des jüdischen bewusstseins zeugen, in denen er die zersprengten, aber dem untergange nicht verfallenen elemente der jüdischen weltanschauung wieder unter die einheit des neuen heilsprinzips sammelte, und so tatsächlich die durch jene erste offenbarung nur zerrissene einheit seines religiösen bewusstseins wieder gewann. Man erwäge, dass wenn man auch den geist der heiligen autoren von noch so vielen schranken des endlichen geistes befreit, man ihn von der schranke der zeit nicht entfreien kann. Oder denkt Meyer sich die ganze *μεταμόρφωσις τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός* von dem *περισσοτέρως ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν παραδόσεων* bis zu dem heidenapostel der freiheit in dem augenblick der ersten ihm gewordenen offenbarung vollzogen, *ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*? Es bleibt für diese in einsamer stille des eignen geistes vollzogene umwandlung des bewusstseins, auf welche das *οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ*

bei welchem besuche er nur noch den Jacobus gesehen, was er vor Gott als wahrheit beteuert. (Denn mit dieser tatsache, dass er bei seinem ersten aufenthalte in Jerusalem als gläubig gewordener vor seinem auftreten als apostel außer den beiden genannten, welche als die vertreter grade des andersartigen evangelium der beschneidung unmöglich auf die entwicklung seines heidenevangelium eine einwirkung geübt haben konnten, keinen andern apostel sah, ist jede einwirkung der apostel vor ihm auf sein evangelium abgewiesen. Desshalb die nachdrückliche hervorhebung). v. 18 26.

d. [aus seiner gleich darauf erfolgten gänzlichen und weiten entfernung von Jerusalem nach Syrien und Kilikien, um dort das heidenevangelium zu verkünden.]

Hieran knüpft Paulus noch zum beweise der gänzlichen unabhängigkeit seines evangelium dies, dass er bei seiner abreise nach Syrien und Kilikien den judenchristlichen gemeinden Judäas persönlich ganz unbekannt geblieben. Nur

---

αἵματι etc. bestimmt hindeutet, keine andere zeit, als die in Arabien. Hierauf (nach einem gewiss kurzen zweiten aufenthalte in Damaskus) ging Paulus nach Jerusalem; denn nun, gewiss der neuen, zur in sich geschlossenen einheit gestalteten religiösen weltanschauung sah er seine selbstständigkeit durch die urapostel nicht mehr gefährdet. Hierauf trat er als heidenapostel in der hellenistischen welt auf; denn nun hatte er ein neues, universales heilsprinzip zu verkünden.

[Es ist dem verf. befremdend gewesen, dass selbst Lipsius (literarisches centralblatt 1860 nr. 26) aus dieser darstellung die unfreundliche consequenz ziehen kann, verf lasse den Paulus „als einen einsam meditirenden philosophen sein ganzes sistem in beschaulicher stille sich ausklügeln und nicht eher damit hervortreten, als bis es nach allen seiten hin wol ausgezimmert, niet- und nagelfest in seinem haupte gestanden hätte“. Lipsius kann sich den geistes- und gemütszustand des Paulus nach seiner vision und der damit geschehenen offenbarung, dass der kreuzestote Jesus wirklich der Messias sei, psychologisch nicht klar gemacht haben: wie alle elemente der weltanschauung des jüdischen zeloten damit zu einem chaos auseinandergesprengt lagen, und erst durch langdauernde gedankenprozesse zu einem in sich und mit der historischen offenbarung Gottes im A. T. einigen gedankenkosmos wieder geformt werden mussten. Und Lipsius muss auch vergessen haben, dass ein philosoph wol seine gedanken, reife und unreife gedanken jeden augenblck veröffentlichen, dass ein apostel aber in jedem seiner worte nurüberzeugung, niet- und nagelfeste glaubensüberzeugung verkünden kann. Glaubensüberzeugung aber kommt nicht über nacht. Und deshalb kann Paulus, wie seine worte keine andere deutung zulassen, nach der ersten offenbarung Gottes in ihm lange zeit nur in „beschaulicher stille“, in einem in Gott und sich vertieften geistes- und gemütsinnenleben gedacht werden.]

vom hörensagen hätten sie erfahren, dass ihr ehemaliger verfolger jetzt den glauben verkünde, und hätten hierin die hand Gottes anerkannt und gepriesen. v. 22—24.

Dass er aber nach seinem auftreten als heidenapostel im gegensatz zu den aposteln vor ihm, den hochgeltenden und den säulen der kirche, die göttlichkeit seines heidenevangelium behauptet habe, weist er an dem ausgange der beiden disputationen mit ihnen nach. (2, 1—10 und 11—22.)

Denn nach vierzehnjähriger wirksamkeit als heidenapostel wieder nach Jerusalem hinaufgegangen mit Barnabas und Titus zufolge einer göttlichen offenbarung, habe er den Jerusalemiten und im besondern noch den geltenden sein heidenevangelium vorgelegt, in der besorgnis, es möchte etwa seine vergangene und gegenwärtige wirksamkeit vergeblich sein. Doch nicht einmal Titus, sein genosse, obwol ein hellene, sei gezwungen worden, sich zu beschneiden. (Viel weniger hätten sie den zwang zur beschneidung für die heidnischen einfachen gemeindeglieder durchgesetzt.) Um der eingeschlichenen falschen brüder*) willen aber, welche in seine gemeinden der heiden sich eingeschlichen hatten, (etwaiger blößen) ihrer freiheit in Christo (5, 1. 13) aufzulauern, um sie (dann unter des mosaischen gesetzes joch) zu verknechten (als diese seine unterordnung unter die geltenden gefordert), sei er ihnen auch nicht einen augenblick durch die unterordnung gewichen, damit die wahrheit des evangelium bei den heiden von bestand bleibe. (Denn hätte er das recht seiner apostelselbstständigkeit (1. Cor. 9, 1) gegen die autorität der geltenden aufgegeben,

---

*) [Mit welchem recht bezieht man doch die παρείσακτοι ψευδάδελφοι auf unberufene eindringlinge in die christenheit, statt auf palästinensische judenchristen, die unter dem falschen scheine von brüdern in paulinische heidengemeinden sich einschlichen? Wenn doch Paulus mit dem relativsatze und mit der art des relativs (οἵτινες) in dem wesen der brüder den grund angibt, weshalb er sie παρείσακτοι und ψευδάδελφοι nennt, und wenn dieser grund in dem aoriste παρεισῆλθον auf einzelne vorhergegangene geschichtliche facta, nicht aber im perfect auf ein dauerndes verhältnis sich bezieht, so kann nicht von eindringlingen in die christenheit, sondern nur von eindringlingen in bestimmte gemeinden die rede sein. Dies können aber nur judenchristen und palästinensische, jerusalemische judenchristen gewesen sein, welche in die paulinischen heidengemeinden sich eindrängten, um die freiheit des Paulus und der paulinischen gläubigen zu belauern und zu verknechten. Grade wegen des treibens dieser eindringlinge in die heidengemeinden widerstand Paulus ihrem ansinnen, sich der autorität der urapostel zu unterwerfen].

so würde damit die göttliche selbstständigkeit und wahrheit des heidenevangelium gegen das beschneidungsevangelium der geltenden gefallen sein. Von denen aber, die da gelten etwas zu sein — ihre vergangenheit kümmere ihn nichts; auf eines menschen äußern schein nehme (wol der mensch, aber) Gott keine rücksicht; denn es hätten ihm die geltenden gar keine mitteilung (einer ihnen etwa in bezug auf sein heidenevangelium gewordenen göttlichen offenbarung) gemacht — diese etwas zu sein geltenden im gegenteil (statt durch mitteilung einer solchen offenbarung über die berufung der heiden eine noch gegenwärtige bevorzugung von seiten Gottes gegen ihn geltend machen zu können) als sie an den tatsachen gesehen, dass er nicht weniger mit dem evangelium an die heiden, als Petrus mit dem an die juden von Gott betraut sei, da ja Gott wie dem Petrus für das apostolat der beschneidung, so ihm kraftwirkungen getan für die heiden*), und als sie in ihrem teleologisch-theistischen bewusstsein unter dem zwange des gottesurteils des erfolges aus den tatsachen die ihm von Gott gewährte gnade (der offenbarung eines besondern evangelium an die heiden und seiner apostelbestimmung) erkannt, Jacobus und Kephas und Johannes, die da gelten säulen zu sein, da hätten sie ihm und Barnabas die rechte einer genossenschaft (am werk der messiasverkündigung) gegeben, zu dem zweck, dass sie (letztere) zu den heiden, sie selbst zu den juden gingen, ein zusammenhang der heidenmission mit den judenchristlichen gemeinden aber nur durch den zweck des gedächtnisses der armen bestehe**).

---

*) Warum vermeidet doch Paulus den ausdruck *εἰς ἀποστολὴν τῶν ἔθνων, τῆς ἀκροβυστίας*? Die ganze stelle ist so gehalten, dass Paulus alle prämissen gibt, aus denen die apostel vor ihm den schluss auf ein apostolat auch des Paulus hätten ziehen müssen, — aber nicht gezogen haben, weil sie die apostelwürde offenbar nicht, wie Paulus, durch das gottesurteil des erfolges, sondern durch das persönliche vehältnis zum Messias bedingten. Die messiasapostel haben den Paulus, so gut als den Barnabas, nicht als apostel, sondern nur als *κοινωνός* und *συνεργός* anerkannt; sonst würde Paulus, da er doch bei den Galatern in seiner apostelwürde angegriffen war, seine anerkennung als apostel durch die säulenapostel gewiss hervorgehoben haben.

**) Die stelle ist noch wieder von Hilgenfeld ztschrft. f. wiss. theol. 58. 1, 77 sqq. in ihrem paulinischen sinne gesichert. Aber die natur der sätze, welche, durch *δὲ* verknüpft, ein vorhergehendes erläutern, ist eine ganz andere. Hier kann *δὲ* nur das fortschreitende sein, und der satz ist ein einfaches anakoluth, in welchem der nachsatz v. 5 zu dem nebensatz construirt ist. In dem anakoluth v. 6 ziehe ich *ἀπὸ δὲ τῶν δοκ. ε. τι* zu v. 9 (nach der form

Als aber Kephas, der apostel der beschneidung, nach Antiochien, der muttergemeinde des heidenevangelium, gekommen sei, und die tischgemeinschaft, welche er mit den

---

δεξιὰς λαμβάνειν ἀπὸ). Denn der satz ἐμοὶ γὰρ-προσανέθεντο gehört wegen dieses ἐμοὶ γάρ eng zu dem zwischensatze ὁποῖοι sqq.; das οἱ δοκοῦντες hier war um des gegensatzes zu ἐμοὶ γάρ notwendig, und nimmt das ἀπὸ δὲ τ. δοκ. ε. τ. nicht auf; die vv. 7. 8 sind im gedanken nur vorbereitung auf den schluss v. 9, wo das οἱ δοκ. στ. ἐ. das ἀπὸ δε τ. δοκ. ἐ. τ. des anfangs wiederholt.

So schildert uns Paulus das resultat der an seine vorlage sich schließenden disputation wesentlich in drei sätzen. In dem ersten ἀλλ᾽ οὐδὲ etc. stellt er in scharfem gegensatze (ἀλλά) gegen die forderung der Jerusalemiten (gemeinde, wie apostel) das *hauptresultat* voran, dass die beschneidung der hellenen nicht durchgesetzt wurde. Dann fährt er fort darzustellen, in welcher weise dies hauptresultat erreicht wurde. Die falschen brüder wollten ihn der apostolischen autorität der geltenden unterwerfen, um damit das heidenevangelium ohne beschneidung durch das evangelium der beschneidung zu vernichten. Dieser forderung der falschen brüder gab er grade um ihres treibens willen in den heidengemeinden nicht nach. Er behauptete seine apostolische unabhängigkeit. Und die geltenden selbst mussten um des gottesurteils der tatsachen willen diese unabhängigkeit des heidenevangelium anerkennen.

Nichts aber liegt dem paulinischen sinne dieser darstellung ferner, als ausdruck einer prinzipiellen einheit des Paulus und der urapostel zu sein. Oder — natürlich! —, dass Paulus die erfolglosigkeit einer vierzehnjährigen wirksamkeit fürchtete, war nur grundlose einbildung, da ja auch die urapostel eine *volle* einsicht in die *neuheit* des bundes und eine *prinzipielle gleichgültigkeit* gegen das mosaische gesetz (Ritschl A. K. aufl. 2. p. 125. 126), nur höchstens ein nicht entschiedenes einverständnis mit der *methode* der paulinischen heidenmission hatten (ib. 150); dass auch die urapostel zu der beschneidung des *heiden* Titus drängten (ib. 150), entsprang *nicht* ihrer überzeugung, dass die *heiden* nur durch beschneidung vollglieder sein könnten des messianischen reiches, sondern dass die *jüdischen* christen im heidengebiete dem mosaischen gesetze treu bleiben müssten (ib. 148. 147); dass die falschen brüder den Paulus der autorität der geltenden unterwerfen wollten, hatte *nicht* den zweck, über die freiheit der heiden die autorität der urapostel und ihres beschneidungsevangelium geltend zu machen, sondern dem persönlichen recht der zwölf wider Paulus zu hülfe zu kommen (Lechler, ap. u. nchap. ztltr. p. 411 f.), wie Paulus diesem ansinnen widersteht, *nicht* um die wahrheit seines evangelium der freiheit für die heiden zu erhalten, sondern um seiner persönlichen eitelkeit nichts zu vergeben; dass die urapostel eine heidenmission des Paulus als göttlichen willen anerkennen, geschah *nicht*, weil ihr teleologisch-theistisches bewusstsein sie das gottesurteil der *tatsachen* anzuerkennen zwang, sondern weil ihre *überzeugung* schon längst mit der vollen einsicht in die neuheit des bundes auch das privilegium Israels aufgehoben wusste (Ritschl. l. c. p. 140); dass sie das eigne apostelamt nur für die beschneidung, die mitwirkung des Paulus und Barnabas nur für die heiden anerkennen, hatte *nicht* den grund, dass sie in dieser scheidung den göttlichen willen aner-

heiden gehalten, nach ankunft einiger sendlinge des Jacobus aus furcht vor den aus der beschneidung [in heuchelei] wieder aufgehoben habe, um die heiden zum judaismus zu

kennen, der den Paulus zum träger eines heidenevangelium, sie zu trägern des judenevangelium machte, sondern dass sie wegen ihrer pflicht, den eintritt Israels als ganzes volk in den neuen bund zu bewirken (ib. 141), zur heidenmission keine zeit hatten — diese zusammenkunft in Jerusalem war überhaupt nicht ein tief ernster versuch des Paulus, die Jerusalemiten mit einer ihnen bis dahin ärgerlichen (Gal. 5, 11) form des christlichen prinzips zu versöhnen, und eine entscheidung, in welcher gewissen gegen gewissen, prinzip gegen prinzip, göttliche wahrheit gegen göttliche wahrheit stand, sondern ein freundlicher besuch des heidenapostels bei den judenaposteln, um nach beseitigung eines leichten missverständnisses über die methode der paulinischen heidenmission, durch öffentliche darstellung der aposteleinheit die extremen judenchristlichen schreier zur ruhe zu bringen.

Doch verfolgen wir noch einmal den gang der darstellung cp. 1, 11—2, 10. Paulus will den Galatern nachweisen, wie sein evangelium nicht aus menschlicher überlieferung und lehre hervorgegangen sei. Zu diesem zwecke berichtet er sein verhältnis zu den aposteln vor ihm, weil nur aus ihrer überlieferung und lehre sein evangelium hervorgegangen sein konnte und sollte. Er schildert den Galatern, wie bei seiner vergangenheit seine bekehrung nur als ein wunderbares, unmittelbares eingreifen Gottes, und die offenbarung des sohnes in ihm, den heiden ihn zu verkünden, nur als eine unmittelbare gottestat zu erklären sei. Und so eigentümlicher art fühlt Paulus den inhalt dieser offenbarung, dass er alsbald nicht an fleisch und blut in betreff derselben sich mitteilt, auch nicht gen Jerusalem zu den aposteln vor ihm, sondern auf drei jahre nach Arabien und Damaskus geht. Der, welchem Jesus Christus offenbart wird, ihn den heiden zu verkünden, teilt den verkündigern Jesu Christi diese offenbarung nicht mit, weil auch sie fleisch und blut sind; der, welcher zum apostel des sohnes Gottes berufen wird, flieht die apostel des gottessohnes, statt mit ihnen sich zu vereinen. Diese sonderbare tatsache kann einzig folge dessen sein, dass Paulus, selber überrascht von der neuheit dieser offenbarung, die zerrissene einheit seines bewusstseins nur im verkehr mit Gott glaubte wiederfinden, dass er bei fleisch und blut und den aposteln vor ihm weder verständnis, noch anerkennung derselben glaubte finden zu können. „Die rede war ihnen verborgen, und wussten nicht, was das gesagt war“ (Luc. 18, 34). Erst nach drei jahren geht Paulus nach Jerusalem, um Petrus kennen zu lernen. Wir erfahren nicht, was zwischen diesen männern in diesem augenblicke verhandelt worden. Aber das bezeichnende ἱστορῆσαι verrät, was nicht verhandelt ist. Nicht die dem Paulus zu teil gewordene offenbarung des gottessohnes zum zweck der heidenverkündigung bildete den mittelpunkt der verhandlungen. Nur im allgemeinen kann Paulus davon geredet haben; und erst vierzehn jahre später teilt er den Jerusalemiten sein evangelium ganz in der weise einer ersten vorlage mit. Wie fremd im centrum seines wesens muss damals doch Paulus sich dem Petrus gefühlt haben? Ebenso vermeidet er jede berührung mit den zwölf, mit den judenchristlichen gemeinden. Auch das in diesem

zwingen: da habe er die göttliche wahrheit seines heidenevangelium siegreich wider ihn [und seinen abfall von der wahrheit des evangelium] verteidigt. (cf. unten excurs II.)

---

zusammenhange ein beweis der fremdheit, mit welcher Paulus sich ihnen gegenübergestellt fühlt, gegenüberstehen will.

Erst nach vierzehn jahren zieht Paulus wieder nach Jerusalem. Falsche brüder haben sich in seine heidengemeinden geschlichen, um die blößen der christlichen freiheit zu erspähen, und diese unter des mosaischen gesetzes joch zu verknechten. Ihre wirksamkeit hat einen erfolg gehabt, dass Paulus den untergang einer vierzehnjährigen wirksamkeit fürchtet. Woher ein solcher erfolg gegen einen Paulus? Warum zieht dieser nach Jerusalem? Weil er hinter diesen falschen brüdern die Jerusalemiten und die geltenden sieht; weil er fühlt, die Jerusalemiten und die geltenden nicht mehr, wie er offenbar beabsichtigte, ignoriren zu können; weil er fürchtet, durch die geltenden um die früchte seines wirkens gebracht zu werden. Woher die furcht? „Sie haben einen andern Jesum, einen andern geist, ein ander evangelium" (2. Cor. 11, 4), und sind „die geltenden". Warum aber zieht Paulus jetzt? Aus einer offenbarung. Sie macht ihn gewiss, er werde jetzt finden, was er bisher nicht gefunden, anerkennung der göttlichkeit seiner berufung, seines evangelium. Die worte v. 8 erklären. Die erfolge einer vierzehnjährigen wirksamkeit, die dem theisten eine unmittelbare göttliche beglaubigung, weil ein gottesurteil sind, erfüllen ihn mit der gewissheit, dass die geltenden diesem gottesurteil sich unterwerfen werden. Gewiss ein merkwürdiges verhältnis. Vierzehn jahre war der apostel Christi wieder fern geblieben von dem ort, wo die unmittelbar von Jesu berufenen apostel in der muttergemeinde den christlichen geist wach hielten, den sie durch unmittelbare überlieferung des Messias empfangen, und siebzehn jahre nach seiner berufung legt er der muttergemeinde und den uraposteln das evangelium vor, welches er unter den heiden verkündet. Wie tief muss die entfremdung der geister gewesen sein, wenn Paulus erst nach den erfolgen einer vierzehnjährigen wirksamkeit glaubt mit den Jerusalemiten und den uraposteln sich verständigen, und wenn nicht sie selber von der göttlichen wahrheit seiner verkündigung überzeugen, so doch auf grund des gottesurteils der tatsachen für die anerkennung der göttlichen gleichberechtigung seines evangelium gewinnen zu können. Wie tief muss der zwiespalt der geister gewesen sein, wenn erst die nicht abzuleugnende macht der tatsachen und der zwang des gottesurteils der tatsache dem theistischen bewusstsein der messiasapostel die anerkennung des gottesapostels und seines heidenevangelium abringen musste. Und auch jetzt noch wollen die falschen brüder den Paulus der autorität der urapostel unterwerfen. Warum? Weil sie besser wissen, als die neuen apologeten, dass sie nicht fälschlich auf die autorität der urapostel sich berufen haben (Ritschl l. c. p. 128 anm.), dass sie durch die urapostel und ihre autorität das heidenevangelium vernichten, und vor diesem „ärgernis des kreuzes" sich ruhe verschaffen werden (Gal. 2, 6; cf. 5, 11 c. 6, 12 und des verf.: Deutung u. bdtng. der worte des Gltrbrfs. 3, 20 p. 9 sqq.).

Und nun der grundgedanke der ganzen ausführung. Paulus will aus seinem verhältnisse zu den aposteln vor ihm beweisen, dass

Jacobus und seine emissäre und mit ihnen Petrus, Barnabas und die übrigen juden in Antiochien standen offenbar unter der macht der jüdisch-gesetzlichen anschauung,

---

sein evangelium aus dieser menschen überlieferung und lehre nicht hervorgegangen sei. Wer aber kann der logik des apostels anmuten, dass er diesen beweis statt aus seinem unterschiede und gegensatze aus seiner einheit und übereinstimmung mit den aposteln vor ihm führe? Und ist die darstellung 2, 11—21, die doch mit 2, 1—10 unter denselben grundgedanken 1, 12 gehört, ein beleg für die prinzipielle einheit oder den prinzipiellen unterschied des Petrus und Paulus?

Zuletzt aber wenn die apologeten den uraposteln geben, was sie nicht hatten, nehmen sie dem Paulus, was er hatte — das recht, sich als den prädestinirten apostel eines heidenevangelium dem Petrus gleich- und entgegenzustellen. Denn lag dem Paulus nicht als gewisse tatsache vor, dass er träger einer prinzipiell unterschiedenen, den uraposteln verhüllten offenbarung war, [dass die urapostel tatsächlich und prinzipiell das heidenapostolat nicht ausübten] so konnte und durfte er in seinem theismus sich nicht als den von Gott prädestinirten und selbstständigen heidenapostel begreifen; so war seine stellung den zwölf gegenüber gottlose eigenmacht; so ist er in wahrheit „der wolf, der, mit unreiner herrschsucht und gewalttätiger leidenschaftlichkeit in den stall des herrn eingebrochen, Christus selbst und seine zwölf und die wahrheit gemisshandelt hat“ (Sächsischer Anonymus p. 437). Die apologeten machen ihn dazu. Aber Paulus wird seines unterschiedes von den messiasaposteln und seines göttlichen rechtes gewisser gewesen sein.

[Diese darstellung des verf. von dem verhältnisse des Paulus zu den uraposteln geht auch Hilgenfeld „sicher zu weit“ (zeitschrft. für wiss. theol. 60, 117 sq.). „Nicht weil er seine wirksamkeit bereits gefährdet und untergraben weiß, sondern weil er über die anerkennung derselben durch die urgemeinde noch ungewiss ist, geht Paulus nach Jerusalem.“ Dennoch kann ich in v. 2 nur eine ernste besorgnis des Paulus finden, es möchte seine ganze, gegenwärtige und vergangene wirksamkeit vereitelt werden. Und eine solche besorgnis kann ein Paulus nicht auf ungewissheit gegründet haben. Auch lese ich in dem scharfen gegensatze v. 3 und aus der mitnahme des heiden Titus, dass die forderung der beschneidung schon erhoben war. Und diese schon erhobene forderung lese ich in v. 4, wo der aor. *παρεισῆλθον* nur auf tatsachen sich beziehen kann, die dem zweiten besuche des Paulus vorauf gingen. Die worte 1, 23 aber kann ich nicht auf die vierzehnjährige wirksamkeit des Paulus in Syrien und Cilicien, sondern nur auf den beginn der reise mit dem zwecke der heidenverkündigung beziehen. Das scheint mir der gegensatz des *νῦν* zu dem *διώκων ποτέ* und dem *ἥν ποτε ἐπόρθει* zu fordern.

Für eine richtige auffassung des Paulus, seines verhältnisses zu den uraposteln und seiner bedingten anerkennung durch dieselben hier in Jerusalem ist aber noch zu beachten, dass die verkündigung an die heiden an sich in einheit steht mit dem jüdischen bewusstsein, ja für die zeit des Messias ein postulat desselben war. Psalmen und propheten fordern, dass die heiden, alle völker den namen Jehovahs alsdann preisen sollen. Die idee Jehovahs, des allein wahren

welche in dem ἐθνικῶς ζῆν, in der freiheit der antiochenischen heidenchristen, einen rückfall in das ἁμαρτωλὸν εἶναι, in die sündigkeit des heidnischen lebens sah (ἁμαρτία = sünde im objektiven sinne cf. unten: Bdtg. d. w. σάρξ abschn. 3). Vor dieser sündigkeit, die eben aber nur für ein jüdisch-gesetzliches bewusstsein sündigkeit war, glaubten die judenchristen durch rückkehr zum ἰουδαϊκῶς ζῆν, zu dem leben in den formen des mosaischen gesetzes, fliehen zu müssen. Im mosaischen gesetze allein glaubten sie die gerechtigkeit (im gesetzlich-jüdischen sinne als freiheit von der unreinen sündigkeit des heiden) finden zu können. Hiedurch aber erklärten sie das ἰουδαϊκῶς ζῆν prinzipiell für notwendig zur gerechtigkeit und zwangen auch die gewissen der heidenchristen zum ἰουδαϊκῶς ζῆν. Sicher war dies auch die absicht des Jacobus.

Paulus nun nach seiner weise ergreift in diesem bestimmten fall der aufhebung der tischgemeinschaft von seiten des Petrus das prinzipielle wesen: ist mit dem glauben zugleich noch das gesetz für das sittlich-religiöse leben der gläubigen notwendig, oder ist der glaube an Jesum Christum allein genug auch für das religiöse leben? Nachdem er, die einzelne tat des Petrus in die form des allgemeinen erhebend (εἰ c. indic. praes. als ausdruck des allgemein logischen cf. Baur, theol. jhrb. 49, p. 475) gleichsam ganz objektiv die inconsequenz im tun des Petrus gerügt hat, stellt er sich auf den standpunkt des messiasgläubigen judentums, um die inconsequenz desselben in der verbindung des gesetzes mit dem glauben zur consequenz seines gesetzesfreien glaubens (allein) aufzuheben. (cf. oben p. 139. 211.)

Wir von natur juden und (in jüdischer anschauung) nicht aus den heiden sündige, in der überzeugung, dass nicht gerecht wird ein mensch aus gesetzeswerk falls es nicht etwa*) wäre mittelst des glaubens an Jesum

Gottes, treibt notwendig den particularismus zum universalismus. Der widerspruch, dass Jehovah der Gott dieses volkes und aller völker sei, kann aber auf doppelte weise gelöst werden, dass alle völker dieses volk werden — dies ist die forderung des nationalen bewusstseins und auch die der urapostel und urgemeinde —, dass alle völker und auch dieses volk in einer καινὴ κτίσις aufgehen — das ist die forderung des paulinischen evangelium.

Nicht also die verkündigung an die heiden an sich, nur die paulinische form der verkündigung war das ärgernis der urgemeinde.]

*) Diese überzeugung des: „nicht — falls es nicht etwa mittelst“ ist die notwendige voraussetzung, unter welcher ein

Christum, auch wir sind an Christum Jesum gläubig geworden, damit wir gerecht würden aus*) dem glauben und nicht aus gesetzeswerk, dieweil aus gesetzeswerk gerechtigkeit nicht erlangen wird jeder, der fleisch ist (Röm. 7, 14). Durch diese in ihrer einfachen kürze meisterhafte dialektik hat Paulus den Petrus aus seiner inconsequenten judenchristlichen halbheit des ἐὰν μὴ διά zur reinen consequenz des christlichen prinzipes (ἐκ πίστεως) fortgerissen, in welchem das gesetz zur gerechtigkeit ein gleichgültiges und überflüssiges ist. Aber nun liegt in diesem geständnisse der judenchristen: καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως noch eine consequenz enthalten. Wenn nämlich, weil aus gesetzeswerk nicht gerecht wird jeder mensch, der fleisch ist, auch der jude gläubig geworden ist an Jesum Christum, um aus dem glauben gerecht zu werden, so muss er consequent auch sich trotz seines gesetzeswerkes, wie den heiden, als einen ἁμαρτωλός anerkennen. Denn wäre nicht auch er ἁμαρτωλός, sondern δίκαιος, so wäre ja sein gläubigwerden ein überflüssiges und unberechtigtes. Diese seine eigene sündigkeit kann natürlich dem juden aber erst zum bewusstsein kommen (εὑρίσκεσθαι cf. Röm. 7, 10) auf dem höheren standpunkte, wo er (auch mensch und fleisch) nicht mehr im gesetz, sondern in Christo gerechtigkeit sucht (ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ im gegensatz zu ἐν νόμῳ). Auf diesem punkte aber, wo auch der gläubig gewordene jude sich als ἁμαρτωλός anerkennt, liegt, wenn er mit dem paulinischen prinzip des glaubens das gesetz als aufgehoben betrachten soll, für das noch durch die jüdisch-gesetzliche anschauung gefesselte bewusstsein des judenchristen (Petrus) eine consequenz, die ihn wider dies paulinische prinzip des glaubens allein und der freiheit des religiösen lebens von der schranke des gesetzes aufreizt. Denn wenn auch der jude sich unter der macht der ἁμαρτία findet, und, in Christo seine gerechtigkeit suchend, das gesetz aufgibt, so scheint es seinem noch in der gesetzlichen anschauung befangenen bewusstsein, als müsse mit dieser freiheit die ἁμαρτία im sittlichen

---

jude überhaupt sich berechtigt halten darf, über das mosaische gesetz hinaus zum glauben an Jesum Christum sich zu entschließen.

*) Die notwendige consequenz des judenchristlichen ἐὰν μὴ διά (πίστεως), welches noch eine verbindung des gesetzes mit dem glauben möglich setzt, ist das paulinische ἐκ (πίστεως). Denn ist einmal zum gesetz der glaube notwendig zur gerechtigkeit, so ist das gerecht machende eben der glaube (allein) und nicht das gesetzeswerk.

leben der gläubigen entfesselt in schrankenlose wirksamkeit treten (εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί 5, 13). In der angst hiervor flüchtet der befangene wieder in das gesetz zurück. Grade durch dieses moment der gesetzlosen freiheit in dem paulinischen begriff der δικαιοσύνη fühlte sich die noch gesetzliche anschauung der judenchristen so tief verletzt. Wie angelegentlich strebt deshalb im Römerbriefe Paulus grade dies moment zu rechtfertigen! (Röm. cp. 6—8, 11.) Diese Römerstelle berührt sich daher in grundgedanken und worten mit der nun folgenden Galaterstelle, in welcher Paulus kurz dieselbe von den judenchristen wider sein prinzip gezogene consequenz zurückweist.

Wenn aber, indem wir in Christo (und nicht im gesetz) gerecht zu werden suchen*), auch wir selber als sündige erfunden worden sind (das ist die erfahrung, welche die φύσει Ἰουδαῖοι an sich gemacht haben, wenn sie im glauben an Jesum Christum gerechtigkeit suchen): — so ist also Christus der sündigkeit förderer?**) Dies ist die logisch

*) [Lipsius (zeitschrift für wiss. theologie 61, 73) glaubt, dass bei dieser erklärung „das mit nachdruck vorangestellte ζητοῦντες nicht zu seinem rechte komme". Doch einmal grammatisch könnte das voranstehende ζητοῦντες nur einen nachdruck haben, wenn eine invertirte wortfolge vorläge. Aber in der gegebenen natürlichen wortfolge steht an der stelle des nachdrucks das ἐν Χριστῷ. Und auch logisch hat dieses allein den nachdruck. Denn nicht weil sie suchten (aber nicht erlangten gerechtfertigt zu werden in Christus, sondern weil sie suchten gerechtfertigt zu werden in Christus (aber nicht mehr im gesetz) sind die juden selbst (nun menschen wie die heiden) als sünder erfunden worden.]

**) Die jetzt feststehende erklärung sieht in v. 17 eine sumtio ficti, in welcher ein widerspruch zwischen dem ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ und dem εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί durch die unmöglichkeit der folgerung: Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος aufgehoben werden solle zu einem: ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ ἁμαρτωλοὶ οὐχ εὑρισκόμεθα. Aber diese den paulinischen gedanken missverstehende erklärung wird durch die sprachliche form desselben unmöglich gemacht. Diese müsste einmal lauten: εἰ δὲ δικαιούμενοι ἐκ πίστεως (Ἰησοῦ Χριστοῦ; allenfalls ἐν Χριστῷ) εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, Χριστὸς ἂν ἦν ἁμαρτίας διάκονος. (cf. z. b. Gal. 3, 21.) Dann dürfte nicht μὴ γένοιτο folgen. Diese charakteristische formel der paulinischen dialektik steht nur, wenn aus einer für Paulus wirklichen und wahren bedingung (daher εἰ-εὑρέθημεν sumtio dati, in deren folgesatze, wie hier natürlich und notwendig, der indictv. ἐστί zu ergänzen) wider einen satz des Paulus (wie) aus dem bewusstsein eines andern eine logisch mögliche, in wirklichkeit unwahre consequenz gezogen wird, die Paulus als das religiöse gefühl verletzend mit einer gewissen entrüstung abweist. cf. unten zu dem μὴ γένοιτο 3, 21.

[Lipsius (l. c. p. 74) wendet gegen diese erklärung die frage:

mögliche consequenz, die Paulus aus dem bewusstsein des judenchristlichen Petrus wider sein prinzip (ἐκ πίστεως) aufnimmt, eine consequenz, die diesem, der noch unter der macht der gesetzlich-jüdischen anschauung steht, an der heidenchristen freiheit in Antiochien aufgegangen ist. Denn diese freiheit erscheint der gesetzlichen anschauung als unreine sündigkeit, und wegen dieser freiheit der sündigkeit ist der judenchrist Petrus in das gesetz zurückgeflüchtet. Logisch möglich ist jene consequenz, weil, wenn auch der jude sich als unter der macht der sündigkeit stehend erkennt, Christus aber das gesetz, den damm der sündigkeit beseitigt hat, diese sündigkeit sich schrankenlos ergießen zu müssen scheint.

Diese logisch mögliche consequenz weist nun aber Paulus zurück, und begründet die zurückweisung (μὴ γένοιτο) einmal dadurch, [dass er nachweist, wie jene logisch mögliche consequenz (Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος) nicht aus der voraussetzung des wirklich bestehenden verhältnisses folge (aus dem ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ mit aufhebung des νόμος), sondern aus der voraussetzung einer durch logische und sittliche inconsequenz hervorgerufenen änderung des wirklich bestehenden verhältnisses (aus dem εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ), bei welcher änderung dann aber nicht jene logisch mögliche (Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος) sondern in wirklichkeit eine ganz andere consequenz sich ergebe (παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω)]; dann dadurch, dass er jener logisch möglichen consequenz das wirkliche verhältnis gegenüberstellt, in welchem bei der wirklich bestehenden voraussetzung das religiöse leben des christusgläubigen zur ἁμαρτία steht, und in welchem jene consequenz als unwahr erscheint. Dieselbe ist näm-

---

„wie kann das dem bloßen eingeständnisse (richtiger: bewusstseinstatsache), dass jeder (richtiger: auch der von natur jude), der in Christus gerechtigkeit sucht, sich als sünder bekennt (richtiger: als einen von natur sündigen anerkennt), gefolgert werden, dass Christus ein diener der sünde sei? Die logische möglichkeit dieser folgerung aus den unmittelbar gegebenen prämissen leuchtet nicht ein.

Verf. glaubt die logische möglichkeit dieser folgerung wäre einleuchtend gewesen, wenn Lipsius beachtet hätte, dass Paulus den φύσει Ἰουδαῖος schon in der kategorie des ἄνθρωπος, den ἄνθρωπος schon in der kategorie der σάρξ begriffen hat. Wenn nämlich der jude, in Christo (und nicht im gesetze) gerechtigkeit suchend und als ἄνθρωπος und σάρξ sich erkennend, sich auch als von natur sündigen erfährt, so scheint ihm bei diesem in Christo gerechtigkeit suchen mit aufhebung des gesetzes eine ἐλευθερία εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί (Gal. 5, 13) gegeben zu sein. Mit dieser ἐλευθερία scheint Christus ein διάκονος ἁμαρτίας.]

lich nur unter der voraussetzung möglich, dass der gläubige Petrus das gesetz wieder aufbaut und das religiöse leben auch der gläubigen wieder unter die jüdisch-gesetzliche anschauung stellt. [Denn allerdings, wenn man das sittlich religiöse leben derer, die ihre gerechtigkeit in Christo suchen mit aufhebung des gesetzes und der lebensnormen des gesetzes, wiederum misst nach wiederaufrichtung des gesetzes an dem maßstabe der lebensnormen des gesetzes, dann scheint allerdings die consequenz einzutreten, dass Christus mit aufhebung des gesetzes ein förderer der sündigkeit sei, dass die, welche in Christo gerechtigkeit suchen, *παραβάται* seien. (cf. über dies wort als vorwurf der judenchristen gegen die heidenchristen die feine bemerkung von Hilgenfeld: Ztschrf. für wiss. theol. 1860, 167 u. sonst.) Damit bringt Paulus dem Petrus in schneidender schärfe zunächst zum bewusstsein, wie nicht das paulinische prinzip (des *ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ*) sondern die petrinische verfälschung dieses prinzipes (2. Cor. 2, 17), die verfälschung des glaubens mit dem gesetze, jene consequenz logisch möglich mache. Dann aber zeigt er, wie aus jener verfälschung des prinzipes und der wahrheit des evangelium (v. 14) nicht jene aus dem paulinischen prinzipe gezogene consequenz (*Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*) sondern in wirklichkeit eine ganz andere consequenz sich ergebe (*παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω*). Das paulinische prinzip hat nicht die folge, dass Christus als förderer der sündigkeit den Paulus und den paulinischen christen zu einem *παραβάτης* macht, sondern die petrinische verfälschung des prinzipes hat die folge, dass Petrus sich selber und den petrinischen christen als einen *παραβάτης* ins licht stellt. Diese consequenz beruht auf dem paulinischen satze: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις*. Das paulinische prinzip mit aufhebung des gesetses kennt keinen *παραβάτης*; das petrinische durch aufbau des gesetzes macht den *παραβάτης*, der in seinem wesen noch eine steigerung des *ἁμαρτωλός* ist*)]. Dagegen zeigt er nun an sich selbst die reine con-

*) [Die worte v. 18 enthalten einen ganz ungemein zusammengedrängten gedanken, den man sich aus der form der paulinischen dialektik beim gebrauche des *μὴ γένοιτο* klar machen muss. Mit dem *εἰ γὰρ* nach *μὴ γένοιτο* leitet Paulus eine erläuterung in sofern ein, als er zuerst die voraussetzung angibt, unter welcher die logische consequenz, die er verwirft, überhaupt möglich ist (cf. 3, 21), dann aber diese voraussetzung und ihre consequenz als irrig nachweist (cf. 3, 21 die sumtio ficti). Beides hat Paulus hier, wie in der sumtio ficti 3, 21 in einen schluss zusammengezogen. Mit dem *ἃ κατέ-*

sequenz des christlichen prinzips, in welchem bei der aufhebung des gesetzes dennoch auch im leben der gläubigen von einem *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* nicht die rede sein kann. Ich nämlich bin mittelst des gesetzes dem gesetze abgestorben, damit ich Gott lebe. (cf. zu diesem gedanken Röm. 7, 1—6. So hat im leben der gläubigen die *ἁμαρτία* keinen raum; *ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον.* cf. Röm. cp. 6.) Ich bin mit Christo gekreuzigt. (Mit dem kreuzestode Christi, dem tode der *σὰρξ ἁμαρτίας* Röm. 8, 3 ist prinzipiell und ideell auch meine *σάρξ, τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας,* kreuzestod, so dass wieder ein leben *ἐν ἁμαρτίᾳ* bei den gläubigen nicht statt hat.) Ich lebe nicht mehr als ich (als *ἄνθρωπος παλαιός,* als *σὰρξ ἁμαρτίας*) sondern Christus (*τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*) lebt in mir (so dass also immer wieder der gläubige nicht *ἐν ἁμαρτίᾳ* lebt. cf. Röm. 8, 10).

So hat Paulus sein *μὴ γένοιτο* begründet und die mögliche consequenz des Petrus zurückgewiesen, als ob

---

λυσα, ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ hat er die voraussetzung angegeben, unter welcher für Petrus die consequenz des *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* logisch möglich ist. Zugleich hat er durch die form schon das unrecht dieser voraussetzung markirt. In dem *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* stellt er dann das unrecht der logisch möglichen consequenz an einer andern, der nun sich ergebenden wirklichen consequenz dar. Die form des gedankens ist aber auch sonst eigentümlich. Man könnte vermuten, Paulus habe das inconsequente tun des Petrus, das *ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ,* in der folge des *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* rügen wollen. So hat verf. früher die stelle angesehen. So sieht Lipsius l. c. dieselbe an. „Baut er das niedergerissene wieder auf, so handelt er nicht nur inconsequent, sondern gibt zugleich die neue christliche lebensnorm wieder auf, und eben dies ist zunächst seine *παράβασις.* Diese deutung wird aber zu dem zugeständnisse von Lipsius gezwungen, dass *παράβασις* einen doppelsinn habe, die übertretung ausdrücklicher vorschriften des mosaischen gesetzes, die übertretung einer feierlich anerkannten lebensnorm überhaupt. „Auch innerhalb der sphäre des glaubensprinzipes gibt es eine *παράβασις,* und grade dieser hat sich Petrus schuldig gemacht.“ Aber diese fassung ist an sich und für den vorliegenden fall ein durchaus unpaulinischer gedanke. Eine *παράβασις* gibt es für Paulus nur gegenüber dem *νόμος.* Aber man erwarte nun nicht, Paulus habe sagen müssen: *εἰ γὰρ ὃν κατέλυσα τὸν νόμον τοῦτον πάλιν οἰκοδομῶ.* Das wäre nicht der correcte gedanke des Paulus und an sich missverständlich. Paulus hätte sagen können: *εἰ γὰρ ζητῶν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ κατέλυσα τὸ δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ καὶ πάλιν οἰκοδομῶ τὸ δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω.* Aber in dieser form wäre die prägnanz des gedankens verwischt. Darum wählt Paulus den kurzen ausdruck, in welchem die inconsequenz des Petrus scharf zum ausdruck kommt. Darum wählt er auch den plural (*ἃ — ταῦτα.*)]

Christus, insofern er das gesetz aufhebt, für das sittlich religiöse leben der gläubigen der sündigkeit förderer sei.

Freilich es lebt nun der gläubige jetzt neben dem, dass Christus in ihm lebt, noch ein leben im fleische, in welchem die ἁμαρτία ihre macht entfaltet, und mit ihren begierden leider immer noch die heilige reinheit des lebens der gläubigen trübt (meine: Bedeutung des wortes σάρξ abschn. 6). Will Petrus aber etwa gegen diese seite des lebens der gläubigen das gesetz wieder aufrichten, so bringt ihm Paulus die irreligiöse consequenz eines solchen tuns zum bewusstsein. Denn will Petrus, statt sich gläubig der gnadentat des gottessohnes hinzugeben, der auch für ihn in seiner liebe sich selbst in den opfertod dahingegeben, damit der gläubige in seiner sünde gesühnt, und aus gnaden gerecht gemacht werde, etwa für das leben der gläubigen im fleisch das gesetz wieder aufrichten, um aus ihm sich selber seine gerechtigtigkeit zu verdienen: so vereitelt er damit die gnade und macht den tod Christi zu einer luxustat Gottes.

So hat denn Paulus an seinem verhältnisse, seinem gegensatze zu den uraposteln einleuchtend nachgewiesen, wie sein evangelium an die heiden unabhängig von der überlieferung und lehre der Messiasapostel, und folglich nur als unmittelbare offenbarung Gottes zu begreifen sei. In der letzten streitunterredung aber zu Antiochien hat Paulus den prinzipiellen unterschied seines heidenevangelium von der judenchristlichen heilsverkündigung des Petrus ins licht gestellt, und die göttliche wahrheit seines evangelium vom kreuze Christi wider die judaistische verkehrung desselben zum siege gebracht. So wendet er sich nun in unmittelbarem zusammenhange an die Galater, welche trotz der anschaulichen klarheit, mit welcher ihnen das kreuz Christi, diese vernichtung alles judaistischen, verkündet worden, dennoch der bearbeitung der judaisten erlegen sind.

2. Beweis der göttlichen wahrheit des heidenevangelium geführt durch religionshistorischen beweis von der erwerbung des messianischen segens durch die gerechtigkeit aus dem glauben allein ohne gesetz (cp. 3—4, 7).

Das in der vorhergehenden klaren beweisführung erregter gewordene gefühl des Paulus von der göttlichen wahrheit seines den Galatern verkündeten heidenevangelium vom kreuze Christi bricht nun in den anruf aus: ihr unverständigen Galater, wer hat euch behext, denen (mit der

klarheit sinnlicher anschauung) vor die augen hin Jesus Christus vorgemalt wurde als der gekreuzigte. Und hiermit macht er den übergang zur bekämpfung jener zauberer, deren sinnbetörende macht die Galater zum abfall von der göttlichen wahrheit seines evangelium vom kreuze Christi gebracht hat.

Bekannt mit diesen zauberern erkennen wir leicht das zauberwort, mit welchem sie die einsicht der Galater geblendet hatten, das alte wort des judentums (Matth. 3, 9): σπέρμα Ἀβραάμ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι = wir sind Abrahams same, froher verheißung voll (3, 29; 4, 7). Die judaistischen zauberer hatten den Galatern nachgewiesen, wie nach der im „wort Gottes", in den heiligen schriften der geschichtlichen offenbarung, verkündeten heilsoekonomie der wille Gottes die kleronomie, das verheißungserbe des messianischen segens, nur den söhnen Abrahams, d. h. der durch die beschneidung zum gottesvolke gesonderten jüdischen nation, und dieser nur auf grund der gerechtigkeit des mosaischen gesetzes bestimmt habe. Wer von den heiden an dem verheißungserbe teil haben wolle, müsse durch beschneidung zum abrahamssohne, durch erfüllung des mosaischen gesetzes zum gerechten werden. Dem heidenevangelium also, welches das messianische gut nur durch die gerechtigkeit aus dem glauben allein bedingte, war das historisch-religiöse bewusstsein der judenchristen entgegengetreten, welches, noch des absoluten privilegium Israels im theokratisch-nationalen sinne auf grund des geschichtlichen gotteswortes gewiss, geleugnet hatte, dass nach der geschichtlichen heilsverheißung und der darin begründeten heilsoekonomie das evangelium von der gerechtigkeit im glauben allein im stande sei, den heiden als heiden das messianische gut zu vermitteln (cf. des verf.: Deutg. u. bdtg. d. w. d. Galaterbrf. 3, 20 p. 18 sq.).

Jenen zauberspruch der im „wort Gottes" verbürgten kleronomie des abrahamssamens nach dem „natürlichen", buchstäblichen verständnisse der heiligen schriften (Röm. 9, 6 sq.) mittelst der gerechtigkeit aus dem mosaischen gesetz und seine macht über die gemüter der Galater sucht nun Paulus zu vernichten. Der sache gemäß aber hat auch seine apologie einen religionshistorischen charakter.

Anknüpfend an die tatsache, dass doch die Galater in folge nicht von gesetz und beschneidung, sondern von glauben den gottesgeist, den erstling und das angeld der messianischen verheißungsgüter, empfangen haben v. 1—6,

und auf grund einer pneumatischen deutung der judaistischen formel „söhne Abrahams“ auf die gläubigen v. 6 u. 7 entwirft er, auch er sich stützend auf das „wort Gottes“ der geschichtlichen offenbarung, die grundzüge einer göttlichen heilsoekonomie, in welcher allen völkern und den heiden der dem Abraham verheißene segen in Christo Jesu und mittelst des glaubens sich verwirklicht v. 8—14. Diese heilsoekonomie vollzieht sich in drei momenten. Dem gläubigen Abraham ist das vorevangelium gegeben, dass in ihm alle völker den (messianischen) segen empfangen sollen v. 8. 9. Das gesetz aber hat den fluch (des todes) gebracht (über die sündigen) v. 10—12. Christus hat dieselben aus der gewalt dieses fluches erlöst, und den segen Abrahams für die heiden und gläubigen verwirklicht v. 13. 14.

Die dem bisherigen religiösen bewusstsein so widersprechende stellung, welche das mosaische gesetz in diesem gange der heilsoekonomie erhalten hat, rechtfertigt Paulus v. 15—25, indem er dasselbe, losgelöst aus der im bisherigen bewusstsein gegebenen einheit seines zweckes mit der verheißung und erfüllung v. 15—18, in seinem besondern göttlichen [mittel] zweck für die bewusste sünde und die pädagogie der unter der sündenmacht gefangenen bis auf [den endzweck] Christum hin erkennen lässt v. 19—25. Dann als resultat seiner beweisführung zieht er den das zauberwort der judaisten vernichtenden und in sein gegenteil umkehrenden schluss v. 26—29.

Die lücke aber in diesem beweise — warum die zwischen verheißung und erfüllung liegende periode der durch das gesetz beherrschten religiösen entwicklung? — füllt er durch einen erläuternden anhang aus dadurch, dass er die religiöse entwicklung der menschheit unter die anschauung stellt eines erwachsens aus der gesetzbeherrschten unfreiheit eines unmündigen kindes zur gesetzeslosen freiheit des mündigen sohnes. cp. 4, 1—7.

Den übergang also zur vernichtung jener judaistischen zauberformel macht Paulus für die an das sarkische, wirkliche gebundene einsicht der Galater mit einem tatsächlichen, der wirksamkeit und wirklichkeit des *πνεῦμα* in ihnen, des erstlings der verheißenen güter (Röm. 8, 23), des unterpfandes aller andern absoluten güter (2. Cor. 1, 22. 5, 5), weil mit ihm die *δικαιοσύνη*, mit dieser die *ζωή* gegeben. Diese wirklichkeit des geistes in ihnen war ja aber folge nicht eines selbsttätigen verhaltens in gesetzeswerk, sondern eines leidenden im hören des glau-

bens*). Der widerspruch, den Paulus mit diesem verse im verhalten der Galater aufdeckt, ist der doppelte: einmal dass die, welche im göttlichen, im πνεῦμα, ihr glaubensleben angefangen haben, im ungöttlichen, in der σάρξ, dieses leben zur vollendung bringen wollen; dann dass die, welche das absolute gut dargereicht empfangen haben (πνεῦμα, mit ihm δικαιοσύνη, ζωή), nun sich dasselbe in einer δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου noch selber erst durch eigenes tun verdienen wollen. „So töricht seid ihr? im geiste anfangend, bringt ihr euch im fleisch (durch περιτέμνεσθαι und ἰουδαϊκῶς ζῆν) zur vollendung? (Wol das alte, in immer wieder neuem sinne gebrauchte wort: ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη Jac. 2, 22.) So großes (das λαβεῖν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ) habt ihr nutzlos an euch erfahren? wenn ihr es doch wirklich nutzlos erfahren habt**)! Rückkehrend nun (οὖν) zu v. 2, zu dem zweiten widerspruch im verhalten der Galater zwischen dem von Gott empfangen und durch selbsttätigkeit erwerben, fährt er fort: der also, der euch darreicht den geist und wunderkräfte wirkt in euch, ist der so in folge von werken des gesetzes oder von vernehmen des glaubens***)?

---

*) Der ausdruck ἀκοὴ πίστεως ist mit absicht gewählt: πίστις ist subjektiv und steht als gen. subjektiv. zu ἀκοή: die πίστις ist die ἀκούουσα. Der ausdruck ist aber nicht nur eine formell vollkommenere antithese zu ἐξ ἔργων νόμου, sondern auch das im begriff der πίστις an sich schon liegende moment des passiven, nur empfangenden, wird durch ein eignes wort hervorgehoben, weil hier der aktivität des νόμος gegenüber dieses moment das hauptsächliche war. Gegen die predigt der irrlehrer von der selbsttätigkeit im gesetzeswerk will Paulus nachdrücklich hervorheben, dass nur der leidenden empfänglichkeit des gläubigen gemütes das πνεῦμα und die absoluten güter zu teil werden. Aehnlich gewählt ist z. b. der ausdruck Gal. 5, 5.

**) Auch über die absichtlichkeit des ausdruckes πάσχειν, — um wieder jede selbsttätigkeit und jedes verdienst der selbsttätigkeit auszuschließen, — cf. Hilgenfeld a. l. Das εἰκῇ aber = ohne zweck ohne nutzen, bezieht sich auf das σαρκὶ ἐπιτελεῖσθαι, welches mit dem geistesempfang verbunden, diesen zu einem nutzlosen gemacht hat. Denn cf. Gal. 5, 2. Das καὶ aber hat in der verbindung εἴ γε καί keine andere bedeutung als in der von εἰ καί: es hebt die überzeugung des redenden subjektes von der wirklichkeit des angenommenen hervor. Paulus hatte die überzeugung von dem εἰκῇ (ἴδε ἐγὼ Παῦλος etc. 5, 2). Das γέ aber in seiner verbindung mit εἰ hebt nach seiner versichernden, bekräftigenden bedeutung die wirklichkeit des angenommenen gegen etwaige leugnung anderer hervor. Denn die irrlehrer und Galater teilten eben nicht diese überzeugung des Paulus von der nutzlosigkeit der beschneidung.

***) Man würde, glaube ich, den paulinischen sinn dieser worte verfehlen, wenn man in dem part. praes. die zeit, nicht aber den

Damit hat denn der apostel das faktische verhalten Gottes den Galatern gegenüber in ein solches licht gestellt, dass er es im prinzipe mit dem verhalten Gottes bei Abraham identifiziren kann, um von diesem punkte aus die religionsgeschichtliche entwickelung des göttlichen heilswillens (v. 8—14) darzulegen, durch welche die wahrheit seines evangelium und die übereinstimmung seines evangelium mit dem worte Gottes der geschichtlichen offenbarung bewiesen wird. Gleichwie Abraham, fährt Paulus in raschem übergange fort, an Gott gläubig wurde, und ihm der glaube angerechnet wurde als gerechtigkeit. Ihr erkennt also, dass die, welche dem glauben entstammen, diese (nicht, wie die judaisten sagen, die welche dem gesetzeswerke d. h. dem fleisch und der beschneidung entstammen), söhne Abrahams sind (das wort *υἱοί* nicht *κατὰ σάρκα,* sondern *ἐν πνεύματι* verstanden: die, welche dieselbe geistige qualität Abrahams darstellen, und dadurch *τέκνα ἐπαγγελίας, κατὰ πνεῦμα* nicht *κατὰ σάρκα γεννηθέντες* sind Gal. 4, 28). Die schrift aber in der voraussicht, dass aus dem glauben gerecht macht die heiden Gott (nicht, wie die judaisten behaupten, dass aus beschneidung und gesetzeswerk gerecht werden die heiden durch eignes menschliches tun) hat dem Abraham (und nicht etwa, wo kein zusammenhang zwischen *πίστις* und *δικαιοσύνη*) das

---

begriff der tätigkeit hervorgehoben sähe. Wenn die form des gedankens v. 2—6 nur unter der annahme zu begreifen ist, dass Paulus nicht bloß das faktum des geistesempfanges angeben, sondern den widerspruch dieses faktums mit dem judaisirenden streben der Galater ins licht stellen will: so kann auch dieser v. 5 nicht bloß die angabe des tatsächlichen sein, sondern — wodurch auch allein seine eigentümliche form, das part. praes. und der mangel einer bestimmten zeitform, erklärlich ist — er muss die beziehung, in welcher Gott als *ἐπιχορηγῶν ὑμῖν* und *ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν* zu dem *ἐξ ἔργων νόμου* und dem *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* steht, aufdecken, und zwar den gegensatz, in welchem der begriff des *ἐπιχορηγῶν* zu dem *ἐξ ἔργων νόμου,* die einheit, in welchem derselbe zu dem *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* steht. So erklärt sich der übergang zu v. 6 und sein verhältnis zum vorhergehenden. Es ist zwischen den Galatern und dem Abraham nicht bloß eine identität des faktischen — daraus würde sich v. 7 nicht erklären — sondern eine identität des qualitativen. Wie bei der *πίστις* der Galater auf seiten dieser ein leidendes empfangen, auf seiten Gottes das tätige darreichen, so war in der *πίστις* Abrahams auf seiner seite leidendes empfangen, auf Gottes seite tätiges spenden: es wurde ihm angerechnet zur gerechtigkeit. Aus diesem qualitativen verhalten Abrahams zu Gott erkennt man alsdann die qualität der abrahamssöhne, dass die, deren qualität glaube ist, dass diese söhne Abrahams sind.

vorevangelium gebracht, dass in ihm segen empfangen werden insgesammt alle völker (also auch die heiden) — so dass (als „wort Gottes“) feststeht, dass die gläubigen den segen empfangen in wesensgemeinschaft mit dem gläubigen Abraham.

Dies, dass den gläubigen der messianische verheißungssegen gehört, wird nun v. 10–12 negativ dadurch bewiesen, dass aus dem gesetz, an welches die judaisten den verheißungssegen binden, der fluch komme. Alle gesetzeswerkler nämlich sind unter dem fluche (alle ohne ausnahme, so dass dies wesen des gesetzes, nicht zufällige schuld der menschen). Das gesetz steht seinem wesen nach (*κατάρα*) im gegensatze zum wesen der *ἐπαγγελία* (*εὐλογία*), wenn man beide zum göttlichen heilswillen in beziehung setzt. Denn das „wort Gottes“ spricht: dass unter dem fluche steht jeder, der nicht alle gesetzesvorschriften des gesetzbuches buchstäblich wahrt, so dass er sie durch die tat erfüllt. Das ist aber unmöglich. Denn dass im gebiete des gesetzes niemand (weil er etwa alle gesetzesvorschriften buchstäblich getan) ein gerechter wird bei Gott (wenn auch vor den menschen), beweist wieder dies „wort Gottes“, dass der gerechte aus dem glauben das leben haben wird*). Nun aber ist das wesen des ge-

---

*) Paulus will nicht „die ursache der gerechtigkeit nachweisen“, sondern beweisen: *ὅτι ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ* als nachweis, dass *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν.* Dies beweist er durch das schriftwort: der gerechte wird aus dem glauben das leben haben. (Dadurch ist also im willen Gottes die *ζωή*, aber auch die *δικαιοσύνη* denn den engen zusammenhang beider muss man im auge halten — an die *πίστις* geknüpft.) Nun könnte diese *ζωὴ* (und *δικαιοσύνη*) *ἐκ πίστεως* innerhalb des gesetzes sich finden, und es könnte also doch im gesetz einer bei Gott ein gerechter sein, wenn das prinzip des gesetzes die *πίστις* wäre. Dies ist nicht der fall, sondern das der *πίστις* entgegengesetzte prinzip des *ποιεῖν* ist wesen des gesetzes. Folglich — da nach Gottes wort die *ζωή* und *δικαιοσύνη* an die *πίστις* gebunden sind, diese aber im gesetze keine stelle hat, so kann im gesetze auch *ζωή* und *δικαιοσύνη* keine stelle haben — *οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ ἐν νόμῳ.* Der gegensatz, der durch den gebrauch der schriftstellen aus seiner logisch concinnen form gerückt ist, könnte und müsste so gestaltet werden. Die schrift sagt: *ὁ δίκαιος ζήσεται ἐκ πίστεως· ἀλλ᾽ ἐν νόμῳ, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως ὁ ἄνθρωπος ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται = ὁ ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ζήσεται.* Es steht also nicht *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* dem *ποιήσας αὐτά* gegenüber, sondern dem *ἐκ πίστεως ζήσεται* das *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται.* Da aber die schrift nicht das prädikat *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται,* sondern nur das prädikat *ἐκ πίστεως ζήσεται* mit dem begriffe des *δίκαιος* verbunden hat, so

setzes nicht glaube, sondern wer seine vorschriften durch die tat erfüllt, wird in ihnen das leben haben. (Wenn nun also im gesetze keiner bei Gott ein gerechter wird, daraus aber dann klar ist, dass auch nie keiner in wirklichkeit alle vorschriften des gesetzes durch die tat erfüllt hat, so ist bewiesen, dass alle gesetzeswerkler unter dem fluch sind*). Christus hat uns ausgelöst (cf. Jesaja 43 init.) aus dem fluch des gesetzes, insofern er für uns zum fluch geworden ist, weil das „wort Gottes“ sagt: verflucht ist jeder, der am holze hängt; damit zu den heiden (insbesondere) der segen Abrahams gelange in Christo Jesu (nicht durch das gesetz Mosis), damit wir (alle) die verheißung des geistes empfingen mittelst des glaubens (und nicht durch gesetzeswerk).

Der inhalt dieser ausführung v. 6—14 und ihre stelle im Galaterbriefe zwingt uns, in ihr eine von jenen religionsgeschichtlichen ausführungen zu sehen, durch welche Paulus gegen seine eigene vorchristliche anschauung, wie gegen die anschauung der judaisten die neuheit seines evangelium rechtfertigte, ausführungen, wie sie sich deshalb nur noch im Römerbriefe finden. Es ist zugleich eine von jenen stellen, welche uns den sinn jener worte offenbart, dass bis auf den heutigen tag, wenn Moses vorgelesen wird, eine decke auf dem herzen der juden ruht, dass aber dem, der zum herrn sich bekehrt, diese decke abgenommen wird, und er in einem neuen lichte des *πνεῦμα*, frei von der tötenden knechtschaft des *γράμμα* auf Moses und die geschichtliche offenbarung schaut; eine von jenen stellen, welche uns zum teil den inhalt jener *μεταμόρφωσις τῇ*

---

folgt, dass im gesetze, dessen prinzip nicht die *πίστις* ist, gerechtigkeit nicht erlangt wird.

*) Meyer verkennt immer noch den gedanken, wenn er schon in v. 10 den beweis für *ὅσοι — ὑπὸ κατάραν εἰσίν* abgeschlossen hält. Mit der schriftstelle wäre der beweis ungenügend. Sie spricht nur aus: verflucht jeder, der nicht alle gesetzesvorschriften durch die tat erfüllt. Um den beweis genügend zu machen, musste noch bewiesen werden, dass im gebiet des gesetzes keiner dies tut, und dadurch schon im gebiet des gesetzes dem fluch entnommen ist. Das geschieht durch v. 11 und 12. Und weil nun erst das *ὅσοι ἐξ ἐργ. νομ. ἐσν ὑπ. κατάραν ἐσν* bewiesen ist, kehrt Paulus v. 13 mit dem *χρ. ἐξηγορ. ἡμ. ἐ. τ. κατ. τ. ν.* zu v. 10 zurück. So begreifen wir das antithetische in der asyndetischen verbindung von v. 13: Christus hat uns vom fluche des gesetzes losgekauft (nicht das gesetz, wie die judaisten glauben, dass der gesetzesfluch im gesetze selbst seine aufhebung gefunden, wenn und weil jemand die gesetzesvorschriften durch die tat erfüllt hat.

ἀνακαινώσει τοῦ νοός zeigt, mit welcher dem Paulus das alte vergangen und alles neu geworden war. Denn allerdings in durchgängiger antithese gegen das jüdische und judaistische bewusstsein hat Paulus auf grund des geschichtlichen wortes Gottes eine dem geschichtlichen religiösen bewusstsein vollkommen neue anschauung der heilsoekonomie gegeben.

Abraham ist nicht mehr urbild der im gehorsam gegen Gottes gebot durch eigne sittliche tat erworbenen gerechtigkeit — er ist urbild der ohne eigne tat dem glauben geschenkten gerechtigkeit; seine söhne sind nicht seine nach gleicher gesetzesgerechtigkeit strebenden nachkommen aus der beschneidung — es sind die von Gott ihre gerechtsprechung empfangenden gläubigen auch aus den nichtbeschnittenen.

Dadurch ist der zusammenhang zerrissen, den die judaisten zwischen Abraham und seinen natürlichen söhnen aus der beschneidung setzen. Die verheißung gehört den durch pneumatische wesensgemeinschaft des glaubens gewordenen geistigen söhnen

Das gesetz Mosis ist nicht mehr das von Gott offenbarte mittel, durch gesetzesgerechtigkeit dem sündenfluche zu entgehen — es ist grade die vermittelung dieses sündenfluches über die, welche um die gesetzesgerechtigkeit sich abmühen.

Dadurch ist der zusammenhang zerrissen, den die judaisten zwischen dem gesetz und der gerechtigkeit setzen. Nicht aufhebung, auflegung des sündenfluches ist das gesetz. Die gerechtigkeit ist an den glauben gebunden.

Nicht mehr gesetz und gesetzesgerechtigkeit ist vermittelung des messianischen erbes für das gottesvolk der beschnittenen — der kreuzestod des Messias und der glaube an ihn ist bedingung des messianischen segens für alle gläubigen auch der unbeschnittenen.

Damit ist der zusammenhang zerrissen, den die judaisten setzen zwischen der gesetzesgerechtigkeit und dem erbe, und dem werke des Messias ist ein anderer zweck gegeben. Nicht ist er gekommen, den gläubigen an ihn die wahre gesetzesgerechtigkeit und den gläubigen gesetzesgerechten aus der beschneidung das messianische heil zu bringen; er ist gekommen, durch seinen tod die gesetzesgerechtigkeit aufzuheben und das messianische erbe dem volke der beschneidung zu entziehen. Die erfüllung der

verheißungen gehört einem neuen aus juden und heiden berufenen gottesvolke der gläubigen.

Das gesetz endlich ist nicht die fortführung der verheißung und steht mit ihr nicht in einheitlichem zusammenhange. Aus dem gegensatz ihrer wirkungen (ἐπαγγελία und εὐλογία, νόμος und κατάρα) folgt ein gegensatz ihres wesens. Erst im Messias ohne das gesetz, nicht, wie die judaisten meinen, im gesetze mit dem Messias, ist die dem Abraham gegebene verheißung erfüllt.

Und dies alles bewiesen als göttliche wahrheit aus dem „wort Gottes“, so dass die verkündigung des Paulus in voller übereinstimmung steht mit der offenbarung Gottes.

Doch aber ist mit dieser anschauung des Paulus vom göttlichen heils w i l l e n den drei hauptmomenten desselben, in der heilsoekonomie, der verheißung an Abraham, dem gesetze durch Moses, der erfüllung im Messias, eine dem geschichtlich-religiösen bewusstsein ganz widersprechende stellung gegeben. Die verheißung und der segen Abrahams erfüllen sich erst in Christus und zwar so, dass das gesetz weder mit der verheißung noch mit der erfüllung in einheitlichem zusammenhange steht. Denn wie das gesetz für den göttlichen heils w i l l e n im wesensgegensatze steht zur verheißung, so auch zur erfüllung, die nach einem dem gesetze widersprechenden prinzipe (ἐκ πίστεως) verwirklicht wird. Das gesetz insofern es nur den fluch der nichtgerechtigkeit bringt ist aus dem einheitlichen zusammenhange mit verheißung und erfüllung herausgefallen; und wenn es nach dem göttlichen heils w i l l e n so wenig das absolute gut zu vermitteln im stande ist, dass es vielmehr das gegenteil bringt, so hat es seine absolute bedeutung selbst auch in der heils o e k o n o m i e verloren. D i e s e h a t z w a r n o c h d r e i, a b e r n u r n o c h z w e i a b s o l u t e f a k t o r e n, i n d e n e n d e r a b s o l u t e h e i l s w i l l e s i c h v e r w i r k l i c h t, d i e v e r h e i ß u n g a n A b r a h a m u n d d i e e r f ü l l u n g i n C h r i s t o.

Aber diese neue construktion der heilsoekonomie, diese vollkommen neue anschauung von der verwirklichung des göttlichen heilswillens, welche sich dem Paulus auf grund seines begriffes der neuen offenbarungstatsache des σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ durch gnosis der geschichtlichen offenbarung mittelst des ihm verliehenen gottesgeistes enthüllt hat, gibt dem gesetze Mosis eine dem noch nicht umgestalteten, dem geschichtlich-religiösen bewusstsein so widersprechende stellung und bedeutung in der heilsoekonomie Gottes, dass

der apostel selber sich gedrungen fühlt, die wahrheit dieser construktion durch gegründeten beweis zu rechtfertigen.

Er bringt zunächst das von ihm behauptete verhältnis des gesetzes zur verheißung und erfüllung im göttlichen heilswillen dem gewöhnlichen bewusstsein dadurch näher, dass er dass göttliche im bilde eines menschlichen anschauen lässt. Ja doch eines menschen (wie viel weniger Gottes) gültig gewordene willensbestimmung hebt niemand auf oder verordnet etwas hinzu. (Und der menschliche wille ist doch das gebiet des veränderlichen; wie viel mehr muss im göttlichen willen unveränderlichkeit herrschen.) Das ὅμως, adversativpartikel, steht ganz richtig hier, wie 1. Cor. 14, 7, vor dem begriffe, im welchem der gegensatz ruht. Der begriff aber, der im objekt den hauptnachdruck hat, ist mit invertirter wortfolge vorangestellt (ἀνθρώπου); an ihn gerückt ist der begriff, der im objekt einen nebenton hat (κεκυρωμένην) = doch eines menschen und zwar gültig gemachte willensbestimmung. Hieraus ergibt sich nun ein weiteres: das verhältnis des οὐδείς als subjektes des ἀθετεῖ und ἐπιδιατάσσεται zu dem ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθ., zu dem subjekte des κυροῦν: Sind beide subjekte unterschieden oder dieselben? Wenn doch mit der hervorhebung des ἀνθρώπου, als ausdruck nicht des individuellen, sondern der gattung, Paulus nur ausdrücken will, dass der ausgesprochene satz im gebiete des menschlichen seine wahrheit habe, so ergibt sich, dass im gedanken des Paulus der ἀνθρώπος und οὐδείς nicht auf verschiedene individuen sich beziehen. Man könnte den sinn des Paulus wiedergeben: doch im gebiete des menschlichen hebt keiner seine rechtsgültig gewordene wilensbestimmung auf. Es liegt dies allerdings selbstverständlich im gedanken — denn wie oft hebt bei den menschen ein anderer eines andern willensbestimmung auf —; es konnte auch nur missverstanden werden, weil die exegeten den sinn des ἀνθρώπου nicht verstanden. So allein entspricht das bild auch der darin angeschauten sache. Wie hier der οὐδείς als ἄνθρωπος subjekt zu dem κυροῦν und ἀθετεῖν oder ἐπιδιατάσσεσθαι, so ist Gott derjenige, der sowol die verheißung gültig gemacht, als auch das gesetz gegeben hat, was als eine ἀθέτησις oder ἐπιδιαθήκη im verhältnisse zur verheißung betrachtet werden könnte. Es lässt uns dies bild aber den grundgedanken der folgenden ausführung erkennen. Paulus ist damit beschäftigt, das verhältnis des νόμος zur ἐπαγγελία darzu-

stellen. Beide sind willensbestimmungen Gottes. Die ἐπαγγελία aber ist eine zuvor gültig gewordene bestimmung und ausdruck des göttlichen heilswillens. Zwar der νόμος, auch eine willensbestimmung Gottes, könnte nun eine ἀθέτησις der ἐπαγγελία sein, dass nur in ihm allein der göttliche heilswille sich offenbarte, oder eine ἐπιδιαθήκη, dass auch noch dazu in ihm der göttliche heilswille sich offenbarte. Beides aber wäre gegen die unveränderlichkeit des göttlichen willens, welche als axiom vorausgesetzt wird. Der absolute heilswille Gottes muss also seinen ausdruck nur in der ἐπαγγελία haben und das gesetz muss außerhalb dieses heilswillens fallen.

Um nun die anwendung vorzubereiten, welche Paulus von diesem bilde menschlicher willensbestimmung v. 15 auf eine διαθήκη Gottes machen will (v. 17), gibt er v. 16 erst die διαθήκη Gottes an, auf welche er die anwendung machen will. Dem Abraham aber wurde als ein gotteswort (ἐρρέθησαν cf. Röm. 10, 17; darin liegt enthalten der begriff einer διαθήκη) gegeben die verheißungen und seinem samen. Der nachdruck des satzes liegt auf den worten: τῷ Ἀβραὰμ — καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ; daher die stellung zu anfang und ende des satzes. Denn in dieser verknüpfung (καί) von Ἀβραάμ und dem τὸ σπέρμα im gottesworte der verheißung liegt für Paulus die höchste bedeutung, wenn nachgewiesen worden, dass in dem τῷ σπέρματι Christus gemeint ist. So hat nämlich nach gotteswort die ἐπαγγελία zwei momente, die vorverheißung an Abraham und ihre erfüllung in Christo. Beide aber sind in der ἐπαγγελία in unmittelbare und die engste beziehung gesetzt. Damit stellt sich aber heraus, dass der göttliche heilswille der verheißung nach seiner form, die er sich im gotteswort gegeben (τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ) nur auf Abraham und Christus mit übergehung und ausschluss des gesetzes aus dem göttlichen heilswillen sich bezieht. In der διαθήκη Gottes an Abraham ist von vorne herein das gesetz übergangen und aus dem heilswillen ausgeschlossen. In diesem sinne dient das gotteswort zum beweise der wahrheit der stellung, welche Paulus dem gesetze in seiner darstellung der heilsoekonomie gegeben hat. Durch diese bedeutsamkeit des καί ist auch seine dreimalige wiederholung in dem gotteswort der ἐπαγγελία als notwendig bedingt. Nicht, fährt Paulus fort, spricht er (Gott, da von einem ῥῆμα θεοῦ als διαθήκη θεοῦ die rede

ist): und seinen samen, wie her vom grund einer anschauung vieler, sondern, wie her vom grund einer anschauung eines, und seinem samen, welcher ist Christus. Durch diese eigentümliche und für Paulus nicht rabbinische, sondern pneumatische deutung, die mit seiner sonstigen christologie in keinem zusammenhange steht, entzieht er den judaisten das für sie in dieser stelle liegende beweismoment.

Nun macht Paulus v. 17 die in v. 15 voraus angedeutete anwendung auf die in v. 16 angegebene διαθήκη Gottes. Dies aber behaupte ich: eine von Gott zuvor gültig gemachte willensbestimmung macht das nach 430 jahren wirklich gewordene *) gesetz nicht ungültig zu dem (von Gott beabsichtigten zwecke) die verheißung zu vernichten. Paulus bezieht sich hiermit auf das erste der in dem bilde v. 15 dargestellten momente einer änderung gültig gewordener willensbestimmungen, auf das ἀθετεῖν. Der sinn der behauptung v. 17 ist aber: gegen die unveränderlichkeit Gottes wäre es, wenn das 430 jahre nach der verheißung gewordene gesetz den göttlichen zweck hätte, die verheißung aufzuheben. Diese absicht aber müsste Gott gehabt haben, wenn er das gesetz zu dem zweck gegeben hätte, die κληρονομία zu vermitteln, wie die judaisten behaupten. Denn wäre in folge des gesetzes das erbe, so wäre es nicht mehr in folge der verheißung. Beide stehen nämlich im gegensatze, da aus dem νόμος nur κατ᾽ ὀφείλημα, aus der ἐπαγγελία aber κατὰ χάριν verliehen wird. Da nun aber dem Abraham, dem doch das versprechen der κληρονομία gegeben ist (Röm. 4, 13), der (unveränderliche) Gott mittelst einer verheißung eine gnade gespendet (die erbschaft nämlich; nicht aber mittelst eines gesetzes lohn gezahlt hat): so kann das erbe aus einem gesetze nicht kommen, und das νόμος kann die ἐπαγγελία nicht haben ungültig machen sollen.

Damit hat Paulus seine v. 8—14 ausgesprochene behauptung von der verwirklichung des heilswillens Gottes nur in Abraham und Christus mit ausschluss des gesetzes gerechtfertigt. Wenn nun aber das gesetz wirklich außerhalb des göttlichen heilswillens steht, dennoch aber als willensbestimmung Gottes ein moment der heilsoekonomie ist, so erhebt sich an diesem punkte nur um so mehr die frage nach dem wesen des gesetzes, seiner bedeutung in

---

*) Mit absicht hier so allgemein, nicht: von Gott gegebene, weil Paulus die art dieses gebens näher bestimmen will. v. 19.

der heilsoekonomie, seinem verhältnisse zur ἐπαγγελία und zum heilswillen. Durch die neue construktion der heilsoekonomie hat Paulus sich selber diese aufgabe bereitet, dem judaistischen, geschichtlich·bestimmten bewusstsein, dem doch der νόμος noch als auch ausdruck des göttlichen heilswillens in der heilsoekonomie gilt, diese frage zu beantworten. Denn wenn das mosaische gesetz wegen der unveränderlichkeit göttlicher willensbestimmungen keine aufhebung der verheißung sein kann, so dass etwa in ihm, dem gesetze, sich der heilswille offenbarte, wenn es vielmehr ausgeschlossen ist vom göttlichen heilswillen, so wird, da es doch immer ein innerhalb der heilsoekonomie von Gott ausgegangenes bleibt, dem geschichtlich-religiösen bewusstsein das wesen des gesetzes und sein verhältnis zur ἐπαγγελία ein ganz rätselhaftes. Was also ist das gesetz? (οὖν insofern diese frage unmittelbar von selbst im vorhergehenden enthalten ist.) Diese frage legt Paulus in dialektischer entwicklung sich vor, um in der antwort die stellung und bedeutung des gesetzes in dieser seiner construktion der heilsoekonomie und innerhalb der beiden momente des heilswillens (nämlich τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ aufzuzeigen. „Der (bewussten und damit als schuld anzurechnenden) übertretungen zu gunsten wurde es hinzugesetzt bis dass käme der same, auf den die verheißung geht, verordnet mittelst engel in der hand eines mittlers.

Gehen wir jetzt, wo wir uns den berufenen worten des v. 20 nähern, behutsam vorwärts, um den gedanken des Paulus in voller schärfe aufzufassen.

Dieser will also die bedeutung des gesetzes und die stellung desselben angeben innerhalb der heilsoekonomie im verhältnisse zum heilswillen, zu der verheißung in ihren beiden momenten, der vorverheißung an Abraham, der erfüllung in dem samen Christus. Er hat nachgewiesen, dass das gesetz, insofern es ein anderes prinzip der erbschaft einführen würde, wegen der unveränderlichkeit göttlicher willensakte nicht als eine aufhebung, als ein ἀθετεῖν der verheißung kann betrachtet werden. Im folgenden berücksichtigt nun Paulus, wie das προσετέθη ἄχρις οὗ offenbart, die zweite von den oben angeführten formen einer änderung gültiger willensbestimmungen, das ἐπιδιατάσσεσθαι — mit recht hier, wo er den judenchristen die eigentliche, ihnen bisher neue bedeutung des gesetzes aufzeigen will, die judenchristen aber grade die bedeutung des νόμος in der

heilsoekonomie, wenn sie darauf reflektirten, nur in der form einer ἐπιδιαθήκη zur ἐπαγγελία fassen konnten, um auf diese weise den νόμος als in einheit mit der ἐπαγγελία und als ein glied nicht nur in der heilsoekonomie, sondern auch im heilswillen festzuhalten. Dieser anschauung gegenüber hat Paulus, wenn er seine construktion der heilsoekonomie behaupten will, nachzuweisen, dass, wenn der νόμος allerdings ein zusatz zur ἐπαγγελία in irgend einer weise, und als solcher ein moment in der heilsoekonomie ist, er dennoch ausgeschlossen sei vom göttlichen heilswillen, der immer nur zwei faktoren hat (τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι). Das gesetz, sagt Paulus, ist der (bewussten, schuldbringenden) übertretungen wegen hinzugesetzt. In diesem τῶν παραβάσεων χάριν*) ist der substantielle inhalt

*) Wenn man den scharfen unterschied zwischen ἁμαρτία und παράβασις bei Paulus und das verhältnis beider zum νόμος beachtet (cf. Bedeutung des wortes σάρξ, abschn. 3), dass nämlich erst durch das gesetz die ἁμαρτία zur παράβασις wird: so kann der sinn der obigen bestimmung zunächst nur sein, dass das gesetz gegeben sei, damit die παραβάσεις existent würden, d. h. damit die ἁμαρτία, der die menschen vor dem gesetz schon unterworfen waren, durch das gesetz zur παράβασις würde. So paulinisch deshalb auch die auffassung des gesetzes als mehrers der sünde ist, hier tritt doch dies quantitative moment im gedanken des Paulus gegen das qualitative zurück. Denn nur in diesem qualitativen moment wurzelt die anschauung von der pädagogie des gesetzes; der pädagoge mehrt die sünde nicht, sondern er bewirkt durch die erinnerung an das gesetz, dass die (objektive) ἁμαρτία des knaben ihm zur (subjektiven) παράβασις wird. Darum hätte Paulus nur nicht sagen müssen, wie Meyer wähnt: τῆς ἐπιγνώσεως τῶν παραβάσεων χάριν. Einmal weil er nach seiner anschauung so nicht sagen konnte; er hätte sagen müssen τῆς ἐπιγνώσεως τῆς ἁμαρτίας χάριν. Und so hätte er sagen können. Aber er wollte zweitens so nicht sagen, weil er in diesem zusammenhange die bedeutung und bestimmung des gesetzes an sich, objektiv, nicht subjektiv angibt. Siehe unten zu v. 22.

In dieser fassung auch nur erklärt sich der artikel τῶν παραβάσεων. Der artikel zu artbegriffen steht, wenn die ganze fülle des einzelnen zu einer gesammtheit der art zusammengefasst wird, die ihre bestimmtheit durch den gegensatz zu einer andern art erhält. Das ist zunächst ἡ παράβασις: die zusammenfassung aller παραβάσεις (ohne artikel) unter den artbegriff, der bestimmt ist durch den gegensatz zu dem, was nicht παράβασις sondern ἁμαρτία ist. Von diesem artbegriff ἡ παράβασις wird alsdann der plural (αἱ παραβάσεις mit dem artikel) gebildet zum ausdruck dessen, dass der bestimmte artbegriff in einer fülle einzelner erscheinungen sich realisirt, die durch den artbegriff zu einer bestimmten in sich geschlossenen gesammtheit zusammengehalten werden, im gegensatze zu dem, was anderer art ist. Das sind αἱ παραβάσεις im gegensatze zu αἱ ἁμαρτίαι. Cf. z. b. μὴ δρᾷ τοὺς τεθνηκότας κακῶς (im gegensatze zu τοὺς ζῶντας).

Weil also in dem ausdrucke τῶν παραβάσεων χάριν die αἱ

des gesetzes und der charakteristische unterschied desselben von dem substantiellen inhalt der verheißung angegeben. Wie oben dieser inhalt der ἐπαγγελία als εὐλογία, der des νόμος als κατάρα, so ist hier der inhalt der verheißung als der eine gnade zu spenden, des gesetzes als der durch die bewussten übertretungen schuld und schuldbewusstsein hervorzutreiben, angegeben. Offenbar aber hat schon hiermit Paulus die mögliche anschauung der judaisten vom gesetze als einer ἐπιδιαθήκη in seinem sinne näher bestimmt. Es ist das gesetz eben nicht eine ἐπιδιαθήκη, die mit der ursprünglichen διαθήκη in wesenseinheit steht, es ist ein zusatz, der mit der ἐπαγγελία in wesensverschiedenheit steht, weil er einem verschiedenen zwecke dient.

Und zwar ist das gesetz hinzugesetzt bis auf die erscheinung des samens, dem die verheißung gilt. Auch hier wird in gleicher weise die anschauung einer ἐπιδιαθήκη im paulinischen sinne bestimmt. Das πρός — im gegensatz zu dem ἐπί, dem, was auf dem grunde eines andern haftet — stellt das gesetz als eine mit der ἐπαγγελία nicht innerlich zusammenhängende fortführung, sondern als einen zur ἐπαγγελία äußerlich hinzutretenden zusatz dar (cf. das παρεισῆλθε Röm. 5, 20). Das ἄχρις οὗ aber stellt diesen äußerlichen zusatz zugleich als einen nicht absolut, sondern nur relativ gültigen hin (weil mit der absolut gültigen ἐπαγγελία nicht verbundenen) bis auf die zeit des samens, in welchem die verheißung sich erfüllt. So steht nun zwar das gesetz (das μεταγεγονώς als ein προσετέθη ἄχρις οὗ) inmitten der verheißung (τῷ Ἀβρ. καὶ τ. σπέρμ.) und ihrer beiden momente der vorverheißung an Abraham und der erfüllung in Christo; aber mit einem von beiden verschiedenen zwecke und inhalte und von nur relativer vorübergehender bedeutung steht es nicht in einheitlichem zusammenhange mit der verheißung, mit vorverheißung und erfüllung.

Was sollen aber die worte: διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου? Sie stehen noch innerhalb der antwort auf die frage nach der bedeutung des gesetzes und seinem verhältnisse zu der διαθήκη Gottes (τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ), zu der ἐπαγγελία; auch sie müssen deshalb noch eine antwort sein auf jene frage. Aber wie?

παραβάσεις in einem stillen gegensatze stehen zu den αἱ ἁμαρτίαι, aus denen durch hinzutritt des gesetzes eben die αἱ παραβάσεις werden, so kann in dem ausdrucke τῶν παραβάσεων χάριν zunächst nur das qualitative moment liegen = um (aus den ἁμαρτίαις) die παραβάσεις hervorzurufen.

Wenn in dem τῶν παραβάσεων χάριν der eigentümliche inhalt des gegebenen gesetzes, so ist in dem διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου die eigentümliche form seines gegebenseins ausgesprochen. Dieses gegebensein ist ein durch engel vermitteltes in der hand eines mittlers. Wenn nun also aus dem τῶν παραβάσεων χάριν aus dem charakteristischen inhalte des gesetzes eine antwort auf die frage τί οὖν ὁ νόμος gegeben wird, so muss in dem διαταγεὶς — μεσίτου eine gleiche antwort aus der charakteristischen form des gesetzes gegeben sein. Und zwar darin, dass das gesetz (von Gott) als ein durch vermittelung von engeln verordnetes in der hand eines mittlers gegeben ist, liegt (als göttliche absicht) ausgesprochen, dass die bedeutung des gesetzes selber die der vermittlung und des mittlers sein solle (zwischen dem τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ; cf. προςετέθη ἄχρις οὗ). *)

Bleiben wir hier einen augenblick stehen, um diese auffassung der worte als den paulinischen sinn derselben sicher zu stellen.

Das ἐν χειρὶ μεσίτου bezieht sich natürlich auf Moses. Aber dass Paulus nicht sagt, was ihm die schrift an die hand gab, ἐν χειρί Μωυσῇ, sondern ἐν χειρὶ μεσίτου, beweist, dass er aus dem begriffe des μεσίτης eine folgerung ziehen will zur beantwortung des τί οὖν ὁ νόμος. Nun behauptet Meyer richtig: das ἐν χειρὶ μεσίτου sagt nicht, was für ein mittler, sondern dass ein mittler bei der gesetzgebung tätig war. Was heißt das? Das artikellose μεσίτου ist ausdruck nicht des individuellen, sondern des qualitativen, und beweist, dass Paulus nicht den μεσίτης als die historisch bestimmte individualität des Moses, sondern dass er die historisch bestimmte individualität des Moses als einen μεσίτης denkt**). Dies beweist wiederum, dass Paulus in den worten διαταγεὶς δ. ἀγγ. ἐν χ. μεσίτου überhaupt nicht das historisch tatsächliche — dann würde er gesagt haben ἐν χειρί τοῦ μεσίτου oder Μωυσῇ Lev. 26, 46; Num. 36, 13 LXX. — sondern ein in dem tatsächlichen sich darstellendes quali-

*) Die worte bestimmen das μετὰ γεγονώς v. 17. Das gesetz, durch vermittelung gegeben, soll sein vermittelung.

**) Dass Paulus in dem ἐν χειρὶ μεσίτου das artikellose μεσίτου nicht in der weise eines nom. propr. bestimmt, sondern unbestimmt und deshalb als ausdruck eines allgemeinen, qualitativen gedacht habe, geht daraus hervor, dass er v. 20 aus dem begriffe des μεσίτης folgert.

tative, allgemeine, wesentliche, geistige angeben will. Indem Paulus das individuell historische in das gebiet des wesentlichen und des allgemeinen begriffes erhebt, sieht er in diesem allgemeinen begriffe eine wesentliche eigenschaft des (mosaischen) νόμος ausgesprochen. Es ist diesem gesetz ein wesentliches, durch einen mittler gegeben zu sein; ein wesentliches, weil das mosaische gesetz selber im göttlichen willen ein μεσίτης, ein mittler sein soll. Indem Paulus so das wesen des νόμος mit dem wesen eines μεσίτης identifizirt, und den νόμος in der kategorie eines μεσίτης anschaut, so sieht er in diesem dem historischen factum nach seiner auffassung zum grunde liegenden allgemeinen das allgemeine wesen und die bedeutung des νόμος ausgesprochen: weil das gesetz von Gott in der hand eines mittlers gegeben ist, so hat (in göttlicher absicht) das gesetz selber das wesen und den zweck des mittlers und der vermittlung.

So erläutern sich auch die worte *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων*. Der streit über den sinn derselben dauert immer fort. Nach einigen will Paulus darin die geringere würde des gesetzes gegen evangelium oder verheißung fühlen lassen. Mit recht weist Meyer dies zurück. Paulus hat auch hier die höchste anschauung vom gesetz als offenbarung des heiligen und gerechten und guten willens Gottes (*τῶν παραβάσεων χάριν* cf. Röm. 7, 7. 13) und auch hier ist Gott der letzte grund des *διαταγείς* und auch hier ist der νόμος sein zweck (v. 22). Nach anderen und auch Meyer will er die glorie des gesetzes in der herrlichkeit und förmlichkeit seiner verordnung dem leser vergegenwärtigen. Aber was für einen grund hätte Paulus hier, die glorie des gesetzes hervorzuheben, wo er im nachweis begriffen ist, dass das gesetz außerhalb des absoluten heilswillens Gottes stehe. Etwa „um durch die glorie des gesetzes den verheißungsbund zu verherrlichen?“ (Meyer). Aber wie ganz fern und fremd liegt dem contexte ein gedanke etwa wie 2. Cor. 3, 7 sqq. Oder etwa gar um seine lehre gegen den vorwurf des antinomismus zu schützen? (Meyer.) In einer entwicklung, durch welche er die absolute bedeutung des gesetzes in der heilsoekonomie vernichtet, sollte Paulus sich gegen einen judaistischen vorwurf des antinomismus durch ein so mageres zugeständnis haben schützen wollen, haben schützen können? Doch zur hauptsache. Beide auffassungen stehen ganz außerhalb des zusammenhanges. Denn auch mit dem *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* will Paulus eine ant-

wort geben auf das τί οὖν ὁ νόμος, auf die frage nach dem wesen des gesetzes und seinem verhältnisse zu dem τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι. Aber eine solche antwort läge weder in der degradirung, noch in der glorirung des gesetzes. Die worte διαταγεὶς δι' ἀγγέλων haben keinen andern inhalt als die ἐν χειρὶ μεσίτου; auch sie sollen anzeigen nichts weiter, als dass Gott das gesetz durch vermittlung anderer gab, weil es in seiner absicht den charakter der vermittlung haben sollte. Alles weitere liegt außerhalb des paulinischen gedankens; denn nur dies eine moment verwendet die paulinische entwicklung nach rückwärts und vorwärts (cf. v. 20. 22—24).

Wir haben also, wenn diese auffassung sich als die paulinische erweist, in diesen worten διαταγεὶς — μεσίτου als antwort auf das τί οὖν ὁ νόμος eine von jenen pneumatischen schriftdeutungen des Paulus. Dass Gott das gesetz durch vermittlung von engeln und in der hand des Moses, als ebenfalls eines mittlers, dem volke Israel gegeben hatte, war ein bekanntes und in der schrift alten bundes (nach den LXX, welche für Paulus die grundlage seiner citationen bilden) ausgesprochenes theologumenon (Deut. 32, 2; Lev. 26, 46; Num. 36, 13 ἐν χειρὶ Μωυσῆ). Dies ist das tatsächliche beim erlasse des gesetzes; so erzählt es die γραφή. Nun ist das γράμμα der γραφή nur κάλυμμα des in ihr redenden πνεῦμα, wie das factum ἔσοπτρον des göttlichen, pneumatischen zwecks. Aber das dem gläubigen verliehene πνεῦμα offenbart ihm den pneumatischen sinn des buchstabens, wie den pneumatischen zweck des factums. So sind jene uns zum teil so befremdenden erklärungen alttestamentlicher stellen aufzufassen, welche Paulus gibt (z. b. hier Gal. 3, 7. 13. 16; 4, 21 sqq.; 1. Cor. 10, 1 sq. 9, 8 sqq. cf. 2. Cor. 4, 13 sqq. 1. Cor. 2, 6 sq.). Nach diesem gesetze der paulinischen schriftauffassung ist auch unsre stelle zu begreifen. Darin, dass faktisch Gott das gesetz durch vermittlung von engeln in der hand eines mittlers gegeben hat, erkennt das πνεῦμα durch γνῶσις des faktischen eine göttliche offenbarung über die bedeutung des gesetzes. Wie das gesetz durch mittler gegeben ist, soll es selber ein mittler sein*).

*) Es ist hier im wesentlichen dasselbe, wie v. 16. Wie dort Paulus aus der tatsächlichen form der ἐπαγγελία — τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι — durch gnosis die absicht Gottes erkennt, dass die ἐπαγγελία und der heilswille nur zwei momente haben solle mit ausschluss des gesetzes: so erkennt er hier aus der tatsächlichen

Und was verbindet denn nun endlich Paulus für einen sinn damit, wenn er die bedeutung des gesetzes unter der kategorie eines mittlers anschaut? Für uns ist es hier allerdings natürlich, an die beziehung zu denken, welche das gesetz zwischen Gott und dem israelitischen volke einnimmt. Wie Moses nach der alttestamentlichen anschauung ἀναμέσον Gottes und des volkes stand, und Gott den νόμος gab ἀναμέσον αὐτοῦ καὶ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ Μωυσῆ (Deut. 5, 5. Lev. 26, 46 LXX), so könnte Paulus das gesetz als den mittler und die vermittlung zwischen Gott und dem israelitischen volke auffassen. Aber abgesehen davon, dass wir damit nur wieder die individuell historische auffassung von Moses und dem gesetze geltend machen, welche doch Paulus durch die form des ausdrucks verlassen hat, würde diese auffassung in den zusammenhang passen? Paulus will eine antwort geben auf die frage τί οὖν ὁ νόμος in dem sinne des in v. 15 der ganzen ausführung vorangestellten bildes, in dem sinne, wie der νόμος sich zu der διαθήκη τῆς ἐπαγγελίας zu dem τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ verhalte. Wie gäbe er hierauf eine antwort durch die auffassung des gesetzes als mittlers zwischen Gott und dem jüdischen volke? Hier will gar kein zusammenhang einleuchten. Dagegen legt uns der unmittel-

---

form der gesetzgebung durch gleiche gnosis den zweck Gottes, dass das gesetz ein μεσίτης sein solle zwischen den beiden momenten der verheißung.

[Hilgenfeld (zeitschrift für wiss. theologie 1860 p. 233) findet diese nach pneumatischer schriftauslegung geschehene übertragung des mittler-begriffes von Moses auf das gesetz selbst „doch gar zu kühn". Aber einmal wird Hilgenfeld doch zugestehen, dass die pneumatische schriftauslegung wirklich gesetz der paulinischen schriftanschauung ist, nach welcher immer das göttliche πνεῦμα in pneumatischem sinne mittelst des γράμμα und seines sarkischen sinnes redet. Dann wird er sicher zugestehen, dass diese schriftauslegung hier um nichts kühner ist, als die pneumatischen deutungen Gal. 4, 21 sq.; 1. Cor. 10, 1 sq.

Aber Hilgenfeld l. c. p. 234 behauptet: „der begriff des mittlers wird bei dieser übertragung wesentlich verändert. Moses kann nur als vermittler des verhältnisses zwischen zwei verschiedenen seiten (Gott und den Israeliten) mittler genannt sein. Das gesetz soll nur wegen seiner mittlern stellung zwischen vorverheißung und erfüllung als mittler gefasst sein." Aber Hilgenfeld irrt. Moses als μεσίτης steht einmal in der mitte zwischen Gott und Israel; so steht das gesetz in der mitte zwischen verheißung und erfüllung. Dann vermittelt Moses Gott und Israel miteinander; so vermittelt das gesetz vorverheißung und erfüllung mit einander. Das ist die bedeutung des νόμος παιδαγωγός.]

bare zusammenhang dieser worte ἐν χειρὶ μεσίτου in demdelben verse eine andere auffassung unmittelbar nahe. Paulus sagt hier: Gott habe das gesetz hinzugesetzt zur verheißung bis auf die ankunft des samens, dem die verheißung gilt. Ausdrücklich hat er hier dem νόμος die stellung eines ἀναμέσον gegeben zwischen verheißung und erfüllung. Wie in der historischen entwicklung der heilsoekonomie Moses ἀναμέσον Abrahams und Christi, so steht das gesetz ἀναμέσον der verheißung und erfüllung (inmitten zwischen τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι). Und das wäre denn schließlich der sinn der worte: durch das factum, dass das gesetz hinzugesetzt ist vermittelt durch engel in der hand eines mittlers, ist die pneumatische wahrheit ausgesprochen, dass nach der absicht Gottes die bedeutung des gesetzes in der heilsoekonomie die eines mittlers sein sollte zwischen verheißung und erfüllung.

Sehen wir nur, um uns zum schlusse noch zu vergewissern, dass diese erklärung auch wirklich die anschauung des Paulus wiedergibt, wie sorgsam er im vorhergehenden diese anschauung vorbereitet hat. Schon in der ausführung des historischen ganges des heilswillens v. 7—14 hat er das gesetz aus dem zusammenhange mit Abraham und Christus losgelöst und ihm in der entwickelung seine stelle inmitten zwischen dem προευαγγέλιον an Abraham und der erfüllung in Christo gegeben. In der folgenden ausführung v. 15 sqq. hat er die διαθήκη Gottes, die ἐπαγγελία auf „τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ" beschränkt, hat ebenfalls den νόμος aus der verbindung mit Abraham und Christus ausgeschieden und hat zugleich in den worten: διαθήκ. προκεκυρ. — ὁ μετὰ-γεγονὼς νομ. an dem νόμος wieder seine historische zwischen- und mittelstellung zwischen verheißung und erfüllung hervorgehoben. Und diese anschauung vom gesetze hat er zuletzt in beantwortung der frage nach der bedeutung des gesetzes in der heilsoekonomie klar und bestimmt als die seine ausgesprochen in dem προςετέθη ἄχρις οὗ ἔλθῃ — worte, die, was im vorhergehenden stillschweigend enthalten war, noch einmal ausdrücklich wiederholen. Das sind momente genug, die dem Paulus das recht geben, von einem aufmerksamen leser zu verlangen, dass er, wenn nun der begriff eines μεσίτης auf den νόμος bezogen wird, an nichts anderes denke, als an diese mittel- und mittlerstellung des gesetzes zwischen verheißung und erfüllung. Und ich bin überzeugt, jedem, der die vorstehende darstellung der paulinischen entwicklung

v. 7—19 aufmerksam verfolgt, muss sich unsere auffassung des v. 19 und der worte ἐν χειρὶ μεσίτου als die paulinische aufdrängen.

Fassen wir jetzt vor den worten v. 20 das resultat der vorhergehenden entwickelung noch einmal zusammen. Paulus ist in dem nachweise begriffen, dass sein evangelium mit der historischen offenbarung Gottes übereinstimme, und dass die κληρονομία, das letzte ziel des heilswillens und der heilsoekonomie Gottes, auch nach der historischen offenbarung von Gott nicht an das gesetz, sondern an den glauben gebunden sei. Er hat in einer zwar der anschauung des geschichtlich-religiösen bewusstseins widerstreitenden, aber den pneumatischen, göttlichen sinn der „schrift" darstellenden, neuen construktion der heilsoekonomie nachgewiesen, dass bei Abraham die δικαιοσύνη (als voraussetzung der messianischen κληρονομία) an den glauben geknüpft sei, dass also, insofern die vorverheißung des für seine söhne bestimmten messianischen segens dem gläubigen Abraham gegeben worden, eben auf die gläubigen als die Abrahamssöhne dieser segen sich beziehe. Er hat zum beweise dessen nachgewiesen, dass das gesetz, weil es den fluch bringt und nicht die gerechtigkeit, mit diesem messianischen segen der vorverheißung nichts zu tun habe, dass dieser aber in Christo und zwar für die gläubigen zur erfüllung und verwirklichung gekommen sei.

Diese seine construktion der heilsoekonomie, in welcher das gesetz, als den fluch bringend, kein moment und factor des göttlichen heilswillens mehr ist, hat Paulus begründet. Ausgehend von dem axiom der unveränderlichkeit des göttlichen willens, welche jede abändernde aufhebung der einmal gültig gewordenen bestimmung oder jede ändernde anhangsverordnung zu derselben ausschließt, hat er nachgewiesen, dass in der verheißung an Abraham für Christus eine solche vor dem gesetze zur gültigkeit gekommene willensbestimmung Gottes gegeben sei, und dass also das später gekommene gesetz diese nicht aufheben und ungültig machen, die verheißung nicht vernichten könne. Denn eine vernichtung der göttlichen verheißung würde es sein, wenn an das gesetz der heilswille Gottes das messianische erbe geknüpft hätte, da verheißung und gesetz in einem gegensatze stehen, aus der verheißung κατὰ χάριν, aus dem gesetze κατ' ὀφείλημα λογίζεται. (Aus dem gesetze würde also niemand das gut der ἐπαγγελία gewinnen, weil eine δικαιοσύνη aus dem gesetze κατ' ὀφείλημα eine unmöglichkeit

ist). Da nun aber Gott dem Abraham einmal vermittelst verheißung eine χάρις gewährt habe, so könne er wegen der unveränderlichkeit seines willens das erbe nicht an das gesetz geknüpft und damit die verheißung aufgehoben haben. Wenn also hiernach bewiesen ist, dass das gesetz außerhalb des göttlichen heilswillens steht, der sich nur in der verheißung nach ihren zwei momenten realisirt: so erhebt sich die frage, was denn wesen und zweck des (doch innerhalb der heilsoekonomie auch von Gott gegebenen) gesetzes sei. Darauf hat nun Paulus geantwortet, dass es allerdings wol ein zusatz zur verheißung sei, aber nicht im sinne einer ἐπιδιαθήκη, einer mit der ἐπαγγελία im zusammenhange stehenden, und diese ergänzenden, näher bestimmenden anhangsverordnung, sondern im sinne einer προςθήκη, einer äußerlich hinzugefügten anordnung, welche in ihrer zweckbestimmung (τῶν παραβάσεων χάριν) mit der in der verheißung ausgesprochenen zweckbestimmung (εὐλογίας χάριν) nicht zusammenhänge, welche eine ganz andere willensbestimmung enthalte, und, als eine vermittelst engel in der hand eines mittlers gegebene, nur vorübergehend bis zur erfüllung in die mitte zwischen vorverheißung und erfüllung eingetreten sei, um mittler und vermittlung zu sein zwischen vorverheißung und erfüllung.

An diesem punkte seiner beweisführung folgert nun Paulus, immer noch mit der beantwortung des τί οὖν ὁ νόμος; beschäftigt, aus dem begriffe des μεσίτης die vielberufenen worte: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν.

[Zunächst um den gedanken des Paulus zu erfassen, sind wir an eine reflexion auf den begriff des mittlers gewiesen, aus welchem Paulus argumentirt. Begriff des mittlers aber ist der zu sein, welcher zwei an sich geschiedene und unterschiedene als der dritte durch seine vermittelung zur einheit zusammenschließt. Als notwendige wesensprädikate des mittlers haben wir also folgende momente: zwei an sich unterschiedene, aber zur einheit bestimmte und einen dritten, der durch seine vermittelung diese einheit herstellt; zwei, die, zur einheit bestimmt und durch den mittler zur einheit zusammengeschlossen, zur einheit zusammengehören, und den dritten, der zwar als die einheit der zwei vermittelnd zu beiden gehört, an sich aber von den zwei zusammengehörigen unterschieden ist. Aus diesem begriffe des μεσίτης als des subjektes folgt nun der sinn des ἑνὸς οὐκ ἔστιν als des prädikates. Denn da der satz logisch-allgemein gehalten ist, und Paulus aus dem be-

griffe des mittlers folgert, so muss das prädikat ein notwendiges wesensprädikat des subjektes aussagen. Damit kann der begriff des ἑνός im prädikate nur auf jene einheit bezogen werden, welche im begriffe des subjektes gesetzt ist, auf die einheit der zwei an sich geschiedenen, durch den mittler zur einheit zusammengeschlossenen. Daraus folgt mit notwendigkeit, dass in dem worte ἑνός der begriff der einheit ausgedrückt ist, daraus mit notwendigkeit, dass grammatisch ἑνός nicht gen. masc., sondern gen. neutrius ist. Weiter kann aber das prädikat ἑνὸς οὐκ ἔστιν nur das im subjekte notwendig gesetzte verhältnis ausdrücken,. dass der mittler, als der von den zwei durch ihn zur einheit vermittelten unterschiedene dritte, der einheit dieser zwei nicht angehöre. Dieses in dem begriffe des mittlers notwendig gesetzte verhältnis drückt deshalb Paulus correkt durch die stellung der negation vor ἐστίν aus. Durch diese stellung negirt er nicht den einen begriff des ἑνός im gegensatze zu einem begriffe des δυοῖν*), sondern er negirt, dass das prädikat ἑνὸς εἶναι dem begriffe des mittlers zukomme, im gegensatze zu einer irrtümlichen anschauung, welche das prädikat ἑνὸς εἶναι mit dem subjekte μεσίτης verbinden möchte. Nun kann der genitiv ἑνός neben εἶναι nur der genitiv der angehörigkeit sein. Und so ist denn der sinn der worte: der mittler aber gehört einer einheit,

---

*) [Diese entwicklung des begriffes des μεσίτης beweist, dass, auch abgesehen von der stellung der negation, jede gegensätzliche beziehung des ἑνός auf den begriff πολλοί eine logische unmöglichkeit ist. Eine solche erklärung, die auf dem zufälligen verhältnisse beruht, dass Moses als mittler die mehrheit der söhne Israels mit Gott vermittelte, steht in widerspruch mit der ersten grundregel des logischen, dass ein zufälliges und individuelles moment nicht zum notwendigen wesensprädikate des begriffes erhoben werden kann.

Hilgenfeld entgegnet auch (l. c. p. 235 anm.): wer konnte aber nur auf die behauptung kommen, welche Holsten für den möglichen gegensatz gegen Paulus erklärt: ὁ μεσίτης ἑνός ἐστιν? Diese behauptung würde grade dem gewöhnlichen begriffe des μεσίτης völlig zuwider sein. Gewiss wenn man, wie Hilgenfeld, εἷς in numerischem sinne nimmt, ist der von mir angegebene gegensatz eine albernheit. Da aber grammatisch kein anderer möglich ist, so wird dies ein hauptbeweis gegen die numerische fassung von εἷς. Bei der qualitativen fassung war aber jene behauptung nicht allein möglich, sondern wirklich. Denn die judenchristen behaupteten das ἑνός ἐστιν, wenn sie das gesetz in einheit mit vorverheißung und erfüllung auch im heilswillen dachten.

Meyer construirt richtig; er übersetzt und denkt aber wieder, als ob οὐχ ἑνός stände. Hilgenfeld behauptet schon die nachdruckstellung des ἑνός weise auf den gegensatz ἀλλὰ πολλῶν. Aber dann erst recht müsste es οὐχ ἑνός — ἀλλὰ πολλῶν heißen.]

einem einen nicht an; er ist von einer einheit, einem einen ausgeschlossen und unterschieden.]

Suchen wir nun diesen sinn des allgemeinen satzes im zusammenhange und für den zusammenhang als antwort auf die frage: *τί οὖν ὁ νόμος;* zu bestimmen, so bedeutet er zunächst: wenn der *νόμος* für seine bedeutung in der heilsoekonomie und sein verhältnis zur *ἐπαγγελία* in ihren beiden momenten, *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, in der kategorie des *μεσίτης* angeschaut werden muss, so [gehört er der in der *ἐπαγγελία* und ihren zwei momenten gegebenen einheit nicht an]. Denn der *νόμος* als *μεσίτης* ist ein für sich seiendes, von der *ἐπαγγελία* unterschiedenes. Es ist hierin, dadurch dass Paulus den *νόμος* unter den begriff des *μεσίτης* gebracht und an diesem begriffe das prädikat des *ἑνὸς εἶναι* geleugnet hat, dasselbe verhältnis als dem *νόμος* zukommend bewiesen, welches vorher in der entwickelung v. 8—19 behauptet war. Denn schon v. 8—14 hatte Paulus das gesetz, weil es seinem wesen nach (*κατάρα*) im unterschiede stehe zum wesen der *ἐπαγγελία* (*εὐλογία*) von der verheißung an Abraham auf Christus ausgeschlossen. Ebenso hatte er es v. 16 aus der *διαθήκη* an Abraham auf Christus ausgeschieden. Ausgeschlossen also von dieser verheißung in ihren zwei momenten, der vorverheißung an Abraham und der erfüllung in Christus, muss es etwas für sich sein. Das, was es für sich ist, hat Paulus in dem *τῶν παραβάσεων χάριν* angegeben. Es hat das gesetz einen von dem in der verheißung sich offenbarenden ganz verschiedenen zweck. Das, wie es für sich ist, hat Paulus in dem *προσετέθη ἄχρις οὗ* angegeben: es ist das gesetz ein im historischen gange der heilsoekonomie zwischen die vorverheißung und erfüllung mit historisch-relativer bedeutung eingeschobenes (Röm. 5, 20). Wie aber dies fürsichsein des gesetzes näher zu denken sei, spricht der auf den *νόμος* bezogene begriff des *μεσίτης* aus mit dem, was als die consequenz dieses begriffes sich ergibt, mit dem *ἑνὸς οὐκ ἔστιν*. Dies fürsichsein ist ein mittler sein. Als mittler steht der *νόμος* zwischen zweien, die zur einheit bestimmt sind und deren einheit er in wirklichkeit vermittelt (v. 22 *ἵνα*; v. 23 *εἰς*; v. 24 *παιδαγωγὸς εἰς*); aber er steht für sich; sonst wäre er kein mittler, sondern fiele mit den zweien in eine in sich zusammenhängende linie. So ist in der heilsoekonomie das gesetz ein mittlerer und mittler zwischen den zwei momenten der verheißung. Wie aber das verhältnis des gesetzes als eines

mittlers zwischen vorverheißung und erfüllung zu dieser verheißung zu denken sei, spricht das ἑνὸς οὐκ ἔστιν aus. Für die auffassung des begriffes von ἑνὸς, welche im gedanken des Paulus notwendig nur eine sein kann, werden wir bei der logisch-allgemeinen haltung des satzes durchaus nur an den zusammenhang gewiesen. Dieser weist bestimmt nicht auf eine numerische, sondern auf die qualitative fassung hin. Denn wo uns im anfange des abschnittes v. 15 Paulus im bilde einer menschlichen διαθήκη seine anschauung von der göttlichen vorweg angegeben hat, da hat er derselben die anschauung der einheit Gottes im qualitativen sinne als willenseinheit und willensunveränderlichkeit zum grunde gelegt. Zugleich hat er angegeben, was mit dieser willenseinheit ausgeschlossen ist, sowol ein ἀθετεῖν als ἐπιδιατάσσεσθαι, sowol eine zur ursprünglichen willensbestimmung hinzukommende aufhebung, als eine zu ihr hinzukommende und mit ihr zusammenhängende anhangsverordnung. Wenn nun der νόμος ein μετὰ — γεγονώς und προστεθείς ist, so könnte er als eine zur verheißung hinzukommende und mit ihr zusammenhängende und -stimmende anhangsverordnung, als eine ἐπιδιαθήκη, aufgefasst werden. Und das war eben die geschichtlich-religiöse und judenchristliche anschauung vom verhältnisse des νόμος zur ἐπαγγελία. Dies ist aber nach der paulinischen gnosis der heilsoekonomie gegen das wesen des gesetzes, insofern es τῶν παραβάσεων χάριν und ein μεσίτης ist. Als τῶν παραβάσεων χάριν spricht sich in ihm ein anderer*) wille und zweck aus, als in der ἐπαγγελία. Und als ein μεσίτης, als ein in der mitte zweier für sich bestehender und von der einheit dieser zwei ausgeschlossener, steht der νόμος in keinem einheitlichen zusammenhange mit der ἐπαγγελία. Damit hat denn Paulus scharf bestimmt, wie seine anschauung vom gesetze, als einem προστεθεὶς ἄχρις οὗ zur ἐπαγγελία, sich unterscheide von der anschauung des geschichtlich-religiösen, des judenchristlichen bewusstseins, welches in dem νόμος eine absolut gültige ἐπιδιαθήκη zur verheißung sehen möchte. Das gesetz als ein mittler (mittlerer) steht für sich von der verheißung in ihren zwei momenten ausgeschlossen, einen anderen, als

---

*) Ueber diese aus dem prinzipe des paulinischen evangelium und der paulinischen gnosis des kreuzestodes als offenbarungstatsache eines gegen das gesetz neuen heilswillens mit unbedingter logischer notwendigkeit sich ergebenden bestimmung cf. oben p. 252. Auch dies spricht laut für unsere fassung des εἷς und für die richtigkeit des gedankens unserer erklärung, als des wirklich paulinischen.

den heilswillen Gottes verwirklichend, einem anderen zwecke dienend (Röm. 4, 15).

Das ist allerdings der reine gegensatz zu der anschauung des geschichtlich-religiösen, judenchristlichen bewusstseins. Auch diesem erfüllt sich die heilsoekonomie in drei momenten: der verheißung, dem gesetze (als vermittelung der *δικαιοσύνη*), der erfüllung (als lohn der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου*). Aber diese drei momente sind ihm zugleich ausdruck eines in allen drei momenten einigen heilswillens, wie die drei personen der oekonomie Abraham, Moses, Christus einem zwecke dienend in einheit zu einander stehen und eine in sich ununterschiedene linie bilden. Diese anschauung verneint Paulus. Ihm hat der göttliche heilswille nur die zwei momente der verheißung, die vorverheißung und die erfüllung, und zwei träger derselben, Abraham und Christus. Moses ist zwar träger eines aktes der heilsoekonomie, aber nicht des heilswillens. Denn Moses, wie das gesetz, *ὀργὴν κατεργάζεται* (Röm. 4, 15).

Nun erklärt sich denn endlich auch sowol die negative form des gedankens überhaupt, als auch die stellung der negation. Im gegensatze zur geschichtlich-religiösen anschauung (der judenchristen), dass das gesetz moment sei auch des göttlichen heilswillens in einheitlichem zusammenhange mit der verheißung in ihren zwei momenten, rechtfertigt Paulus seine construktion der heilsoekonomie, dass das gesetz ausgeschlossen sei vom heilswillen, von der verheißung in ihren zwei momenten. Daher die negative form des gedankens. Und einer möglichen positiven behauptung dieser einheit von seiten des geschichtlich-religiösen bewusstseins (der judenchristen) setzt er die negative behauptung entgegen. Daher die stellung der negation zum prädikate.

Hiernach ist der sinn des *ὁ θεὸς εἷς ἐστιν* einfach. — [An sich freilich ist der sinn des *εἷς* unbestimmt. Das wort kann bedeuten: Gott ist einer (numerisch) und Gott ist ein und derselbe, ein einiger, ein in seinem willen nicht mit sich in unterschied tretender, wie diese bedeutung Röm. 3, 20 offen und unleugbar vorliegt. Aber um das an sich unbestimmte für einen besonderen gedanken zu bestimmen, hat doch die exegese keinen andern weg, kein anderes mittel, als den zusammenhang der gedanken. In diesem aber ist die einheit, nicht numerisch, sondern qualitativ gefasst, die logische grundlage der ganzen vorhergehenden

entwickelung. Denn in ihr ist die einheit des göttlichen (heils) willens in der verheißung, in vorverheißung und erfüllung, die grundvoraussetzung, nach welcher Paulus bisher das verhältnis des gesetzes zur verheißung bestimmt hat, durch welche Paulus vorher den gedanken unserer stelle vorbereitet hat. Dies gilt sowol für die ausführung v. 8—14, als besonders für die v. 15—18. Und dieser selbe begriff der einheit, nicht der numerische, sondern der qualitative, der begriff des in sich einigen, liegt als wesensprädikat im begriffe des *μεσίτης* und ist in dem *ἑνός ἐστιν* schon zum ausdruck gekommen. So kann denn auch der gedanke unserer stelle nur dieser einfache sein: Gott aber ist ein in sich einiger, und zwar diese einheit in dem praktisch religiösen sinne der unveränderlichkeit des göttlichen willens genommen*). Und hat nicht grade der jüdische monotheismus den begriff der einheit Gottes in diesem sinne aufgefasst, in dem praktisch religiösen sinne der unveränderlichen einheit Gottes in bezug auf seinen einmal ausgesprochenen (heils) willen? Musste nicht, wenn im zusammenhange dieser begriff der einheit Gottes nahe gelegt war, jeder — freilich auf den zusammenhang aufmerksame leser — diesen praktisch religiösen sinn der einigkeit des göttlichen willens in dem *ὁ δὲ θ. εἷς ἐστίν* unmittelbar erfassen?]

Die bedeutung aber des gedankens innerhalb der ganzen entwickelung ist klar. Wäre das gesetz nicht ausgeschlossen vom göttlichen heilswillen, sondern ein moment desselben, dann müsste natürlich diese einigkeit des göttlichen heilswillens auch in ihm sich offenbaren; es müsste auch ein einiges sein mit der *ἐπαγγελία*, müsste ihre erfüllung bedingen, müsste die voraussetzung der *δικαιοσύνη* bleiben. Nun es aber ausdruck eines mit dem göttlichen heilswillen, wenn auch faktisch, so doch nicht innerlich zusammenhängenden ganz andern göttlichen willens und zweckes ist (*τ. παραβάσεων χαρ.*), nun bleibt die einigkeit göttlichen willens gewahrt, wenn der *νόμος* auch *ἑνὸς οὐκ ἔστιν*, wenn der *νόμος* im unterschiede steht zur *ἐπαγγελία*. Diese einigkeit Gottes offenbart sich aber in dem, was ausdruck ist des göttlichen heilswillens, in der *ἐπαγγελία* und den beiden momenten derselben. Wie in der vorverheißung die

*) [Hilgenfeld (l. c. p. 235) behauptet: Wie viel muss man in die worte: *ὁ δὲ θ. εἷς ἐ.* hineinlegen, um Holstens einfachen sinn zu erhalten? Aber wie viel mehr muss man denn in die worte hineinlegen: Gott ist ein einiger, als in die worte: Gott ist einer?! Und darauf kommt es doch hinaus.]

εὐλογία und κληρονομία an die πίστις geknüpft ist, so auch in der erfüllung. Insofern Gott in beiden heilsakten gleiche folge an die gleiche bedingung knüpft, ist er εἷς, ein und derselbe, in seinem willen einige.

Damit hat denn nun Paulus nach einer seite hin die antwort auf das τί οὖν ὁ νόμος gegeben. Dadurch dass er den zweck des gesetzes durch das τῶν παραβάσεων χαρ. bestimmt, und aus der form der gesetzgebung die kategorie des μεσίτης auf das gesetz anwendet, hat er den judenchristen gegenüber die stellung, die in seiner gnosis der heilsoekonomie das gesetz hat, gerechtfertigt, hat er als eine schon durch den inhalt des gesetzes und durch die form der gesetzgebung selbst ausgesprochene göttliche wahrheit bewiesen, dass Gott das gesetz von seinem absoluten heilswillen ausgeschlossen habe, und folglich messianischer segen und messianisches erbe nicht an das gesetz und an die gesetzesgerechtigkeit geknüpft sei.

Aber freilich ist hiermit die antwort auf die frage τί οὖν ὁ νόμος nicht erschöpfend, weil nur negativ gegeben. Paulus hat nur bewiesen, dass das gesetz ausgeschlossen sei aus der ἐπαγγελία in ihren zwei momenten und dem darin sich offenbarenden, in sich einigen heilswillen Gottes. Noch fehlt die angabe des positiven verhältnisses des gesetzes zur ἐπαγγελία und in der heilsoekonomie. Und wieder echt dialektisch, wie die negative antwort durch negation eines verhältnisses der einheit von gesetz und verheißung, so gewinnt er die positive antwort durch negation eines verhältnisses des gegensatzes beider zu einander. Aus der in dem ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν enthaltenen behauptung nämlich, dass das gesetz nicht in einheit stehe mit der verheißung, erhebt sich im dialektischen fortschritt die frage: ist diese nicht-einheit denn etwa gegensatz? Ist also das (mosaische) gesetz im gegensatze zu den verheißungen Gottes.

Doch suchen wir diesen sinn des v. 21 und seinen zusammenhang erst sicher zu stellen. Beides offenbart die form des satzes mit dem μὴ γένοιτο. Diese formel nämlich — außer Luc. 20, 16 bezeichnend nur in Gal., Cor., Röm. und zwar Gal. 2, 17. 3, 21. (anders, nur wunschpartikel — wie Luc. 20, 16 — ist Gal. 6, 14 und hier cf. 1. Cor. 6, 15); Röm. 3, 4. 6. 31; 6, 2. 15; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1. 11. — gehört der paulinischen dialektik an in schlussfolgerungen, um eine aus einer für Paulus wirklichen und wahren behauptung wie von einem andern wider

diese paulinische behauptung gezogene logisch mögliche, aber in wirklichkeit unwahre, das religiöse gefühl und bewusstsein verletzende folgerung mit einer gewissen erregtheit abzuweisen. Es folgt entweder eine frage, wie man diese logische consequenz als wirkliche wahrheit behaupten könne, odes ein satz mit γάρ, die abwehr zu begründen, oder mit ἀλλά, das der nur logisch möglichen, an sich unwahren sonsequenz entgegenstehende wirkliche und wahre verhältnis aufzustellen. So hier: ἀλλὰ συνέκλεισεν sq. Der dem μὴ γένοιτο voraufgehende satz ist (mit ausnahme von Gal. 2, 17, wo die form etwas verändert ist), entweder mit οὖν oder was gleichen sinn hat, mit der frage τί γάρ, τί ἐροῦμεν, auch τί οὖν ἐροῦμεν angeknüpft, anzudeuten, dass der redende, noch bei dem vorhergehenden gedanken beharrend (οὖν), eine mögliche folgerung daraus ziehen wolle. (οὖν cf. Hartung, partikellehre II., 2 sqq.)

Hieraus ergiebt sich nun unwiderleglich folgendes. Im vorhergehenden hat Paulus über das verhältnis des νόμος zur ἐπαγγελία eine behauptung ausgesprochen, die für ihn wirklich und wahr ist. Aus dieser behauptung kann aber die in v. 21 ausgesprochene logisch mögliche, die behauptung des Paulus vernichtende folgerung gezogen werden, die er aber als eine auch sein religiöses bewusstsein verletzende abweist. Es bestätigt dies auf das schönste die oben gegebene erklärung von v. 20. In dem ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν ist eine behauptung des Paulus über das verhältnis des νόμος zur ἐπαγγελία enthalten. Dies kann nur unter der bedingung sein, dass Paulus den νόμος unter der kategorie des μεσίτης anschaut und damit das recht hat, das dem begriff des μεσίτης zukommende prädikat auch auf den νόμος zu beziehen. Dieser letztere satz — die beziehung des prädikates ἑνὸς οὐκ ἔστιν auf den νόμος — hätte nun freilich Paulus noch als letzten schlusssatz zu dem untersatz v. 20 hinzufügen können*): das gesetz ist

---

*) Dass v. 20 ein unvollständiger syllogismus sei, hat gegen Meyer schon Hilgenfeld ausgesprochen. Gltrbrf. p. 168 Anm. Aehnlich schon früher Usteri, Gltrbrf. p. 123. [Mit recht behauptet Vogel (theol. stud. u. krit. 65 p. 527): „der schluss, den schon Schmieder gemacht hat, ist gar nicht abzuweisen: ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν; ὁ οὖν μεσίτης τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν. Ließe sich diese erklärung als in den gedankengang der zweiten hälfte des 3. capitels und im besondern zu v. 19 u. 21 passend erkennen, so müsste sie gelten.“ Nur hat Schmieder den schluss logisch nicht richtig geformt. Das subjekt des obersatzes hat ein anderes prädicat, als das subjekt des untersatzes. Folglich ist das subjekt des obersatzes von dem subjekte des

vermittelst eines mittlers zur verheißung (Gottes) hinzugesetzt. Nun gehört der mittler einem in sich einigen nicht an; Gott aber ist ein in sich einiger. Folglich gehört auch das gesetz dem in sich einigen Gott nicht an*), und ist zur verheißung des in sich einigen Gottes als ein mit ihr einiges nicht hinzugesetzt. Aber nach paulinischer weise (cf. noch v. 18; v. 12) ist ein solcher schlusssatz auch hier ausgelassen, weil er aus dem *ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν* nach seiner richtigen deutung sich unmittelbar von selbst ergab. Dennoch wird er für die folgerung v. 21 ganz offenbar gedacht. Aber nur ein gedanke, wie die obige erklärung ihn nachgewiesen hat, lässt eine folgerung wie v. 21 als eine logisch mögliche zu. Denn die logisch mögliche folgerung, dass das gesetz im gegensatze stehe zur verheißung, setzt die bewiesene behauptung voraus, dass das gesetz nicht in einheit stehe mit der verheißung. Es ist auch dies ein schlagender beweis für die richtigkeit unserer erklärung.

Daraus geht aber weiter hervor, dass Meyers erklärung des zusammenhanges der verse 20 und 21 verkehrt ist. M. setzt beide in so enge verbindung, dass v. 21 eine art schlusssatz bildet zu v. 19 als obersatz und v. 20 als untersatz. „Dass das gesetz durch einen mittler gegeben ist, der mittler aber mehr als eine partei (aufl. 4: mehr als ein subjekt) voraussetzt, lässt schließen, dass das gesetz den verheißungen entgegen sei.“ Mit recht hat Hilgenfeld l. c. diese erklärung als der paulinischen argumentationsweise nicht analog verworfen. Und ich glaube durch den nachweis des paulinischen sinnes der formel *μὴ γένοιτο* diese unwahrscheinlichkeit zur unmöglichkeit erhoben zu haben. Mit v. 20 ist der vorhergehende, allerdings unvollständige syllogismus abgeschlossen. Mit v. 21 beginnt daraus eine neue folgerung in einem neuen ansatze des gedankens (der aber bei dem in 19 und 20 ausgesprochenen hauptgedanken noch beharrt; daher *οὖν*.).

---

untersatzes nicht an sich, sondern in diesem prädikate verschieden. Der schluss müsste daher so geformt sein: *ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν. ἄρα ὁ μεσίτης τοῦ ἑνὸς θεοῦ οὐκ ἔστιν.* Und dieser schluss passt nicht nur in den gedankengang, sondern ist der gedankengang nach des verf. erklärung.]

*) Dieser schluss ist aber wieder nur möglich, wenn schon in dem obersatz v. 19 P. den *νόμος* mit dem *μεσίτης* identifizirt, und mit pneumatischer schriftdeutung den *νόμος* in der kategorie eines *μεσίτης* angeschaut hat.

Der sinn aber des κατά in diesem satze ergiebt sich klar aus den worten: εἰ γὰρ ἐδόθη etc. Diese setzen in der sumtio ficti die möglichkeit eines gesetzes, aus welchem die δικαιοσύνη hervorgegangen wäre. Da nun die ἐπαγγελία eine δικαιοσύνη aufstellt ἐκ πίστεως, die λογίζεται κατὰ χάριν, mit der wirklichkeit jenes möglichen gesetzes aber auch eine δικαιοσύνη gegeben wäre, doch ἐκ νόμου, die λογίζεται κατ᾽ ὀφείλημα (Röm. 4, 3), so wären zwei mit einander in direktem gegensatze stehende formen der δικαιοσύνη wirklich und jener νόμος wäre κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ gewesen.

Diese erläuterung belehrt uns aber auch über den fortgang des gedankens. Aus der behauptung der nicht-einheit des gesetzes mit der verheißung hat Paulus wie aus dem bewusstsein eines andern die mögliche consequenz gezogen des gegensatzes des gesetzes zur verheißung. Aber wäre diese aus der behauptung des Paulus von der nicht-einheit des gesetzes und der verheißung gezogene, logisch allerdings mögliche consequenz des gegensatzes beider zugleich die notwendige, wirkliche und wahre, so wäre dadurch die wahrheit jener behauptung des Paulus von der nicht-einheit beider vernichtet. Denn diese consequenz des gegensatzes von gesetz und verheißung würde das religiöse bewusstsein verletzen, weil auch sie mit der gewissheit der willens-einheit und unveränderlichkeit Gottes stritte. Aber Paulus weist diese logisch mögliche consequenz mit erregtheit zurück durch nachweis des auf dem grunde der nicht-einheit von gesetz und verheißung bestehenden wirklichen und wahren verhältnisses beider zu einander, welches eben ein verhältnis des gegensatzes nicht ist.

Jene logisch mögliche consequenz ist nämlich die des judenchristlichen bewusstseins, welches noch von der anschauung beherrscht wird, dass der νόμος auch eine verwirklichung des heilswillens und der δικαιοσύνη sei. (cf. Gal. 2, 17 oben p. 278 sq.) Von dieser anschauung aus — wie ja ein gegensatz nur auf dem grunde einer einheit möglich ist — zieht nun das judenchristliche bewusstsein aus der paulinischen behauptung der nicht-einheit von gesetz und verheißung die consequenz: so ist also das gesetz im gegensatze zur verheißung Gottes? Denn allerdings ein gegensatz von ἐπαγγελία und νόμος würde entstehen, wenn auch der νόμος eine verwirklichung des göttlichen heilswillens wäre, aber dies in einer entgegengesetzten form (δικαιοσύνη ἐκ πίστεως — δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου).

Und auf diese weise würde alsdann ein auch für Paulus unmöglicher dualismus in den göttlichen willen gesetzt sein. Aber diese logisch mögliche consequenz des κατά ist in wirklichkeit die unwahre. Denn in wahrheit besteht bei der nicht-einheit des νόμος und der ἐπαγγελία (im heilswillen) dennoch eine einheit beider (innerhalb der göttlichen heilsoekonomie), weil eben die judenchristliche voraussetzung jener logisch möglichen consequenz falsch ist, dass der νόμος auch eine verwirklichung des göttlichen heilswillens und der δικαιοσύνη sei. Daraus ergibt sich die stellung des satzes εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος etc. innerhalb des gedankens. Er begründet nicht unmittelbar das μὴ γένοιτο, sondern zurückgreifend über dasselbe erläutert er zunächst das κατά und die möglichkeit der consequenz: ὁ νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν; dadurch, dass er zunächst die (unwirkliche) voraussetzung aufstellt, aus welcher die logisch mögliche consequenz gezogen werden könnte, mit deren verwirklichung die logisch mögliche consequenz auch die wirkliche wäre. Und nur weil diese (unwirkliche) voraussetzung als eine nicht wirkliche hingestellt wird, begründet er allerdings, aber nur mittelbar, das μὴ γένοιτο. Hauptzweck und hauptmoment des gedankens für Paulus ist auf das μὴ γένοιτο das der unwirklichen voraussetzung des gegners und ihrer möglichen consequenz entgegengesetzte wirkliche und wahre verhältnis des gesetzes zur verheißung mit ἀλλὰ auszusprechen (cf. Rückert, Gltrbrf. p. 169 unten). Dies tut er v. 22. Er konnte das freilich nur erst, nachdem er den sinn der diesem wirklichen verhältnisse entgegenstehenden möglichen und in dem bloßen κατά noch zu allgemein und unbestimmt ausgedrückten consequenz näher erläutert hatte. Dies geschieht in dem εἰ γὰρ ἐδόθη etc. Daher die zwischenstellung dieses satzes zwischen dem μὴ γένοιτο und dem zu ihm gehörenden ἀλλά συνέκλεισεν etc.

Bevor also Paulus, nachdem er das κατά durch das μὴ γένοιτο negirt hat, dazu fortgeht, aufzuzeigen, wie das gesetz trotz seiner nicht-einheit mit der verheißung dennoch nicht gegensatz zur verheißung sei, weist er streng dialektisch vorschreitend erst die voraussetzung ab, bei welcher das gesetz wirklich gegen die verheißung gewesen wäre. Dies geschieht durch die angabe dieser voraussetzung in der sumtio ficti, in welcher diese voraussetzung als eine nicht wirkliche abgewiesen wird. Läge nämlich (im mosaischen gesetz) ein gesetz vor, das da (die notwendige,

wenn es diesem zwecke eines *κατὰ τ. ἐπ.* entsprechen sollte, und deshalb im bewusstsein bestimmte) eigenschaft und kraft hätte, lebendig zu machen, dem *ἄνθρωπος σάρκινος* das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (2. Cor. 3, 6) *εἰς τὰς καρδίας* zu senden (Gal. 4, 6) *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν* (Röm. 8, 4), weil mit dem *πνεῦμα* wir die lebendige kraft hätten *τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν* (Röm. 8, 13) — läge ein solches gesetz vor, dann wäre in wirklichkeit (nicht bloß in judenchristlicher anschauung von der bedeutung des *νόμος* in der heilsoekonomie) aus einem gesetze wol die gerechtigkeit (das *ἄν* lässt auch trotz des besitzes des *πνεῦμα* eine möglichkeit individueller ungerechtigkeit 1. Cor. 5, 1 sq. v. 5). Und dann wäre allerdings ein gegensatz zwischen dem *νόμος* und der *ἐπαγγελία* Gottes. Aber ein solches gesetz auch zur verwirklichung der gerechtigkeit ist im mosaischen gesetze nicht gegeben, und so fällt denn mit ihrer voraussetzung jene logisch mögliche consequenz des gegensatzes, an welcher sonst die behauptung des Paulus von der nicht-einheit des gesetzes und der verheißung gescheitert wäre. Denn das gesetz ist ja nicht auch eine form zur verwirklichung der gerechtigkeit, sondern die schrift, das „wort Gottes“, beweist als den wirklichen (göttlichen) zweck des mosaischen gesetzes ein anderes, dass Gott (zunächst) die gesammte menschenwelt (ohne ausschluss eines teils derselben, des judenvolkes) unter sündhaftigkeit zum verschluss gebracht hat *), damit die verheißung aus dem glauben an

---

*) Man kann den gedanken des Paulus nicht mehr missverstehen, als wenn man, wie gewöhnlich erklärt wird, das *συγκλείειν ὑπὸ τ. ἁμαρτίαν* als einen akt Gottes auffasst, den er mittelst des *νόμος* vollzogen habe. Es würde diese auffassung der paulinischen anschauung von der geschichtlich-religiösen entwickelung grade ins angesicht schlagen, und würde ihn in seinen grundanschauungen und hier im zusammenhange mit sich selber in widerspruch bringen, wenn er kurz vorher den zweck des gesetzes in dem *τῶν παραβάσεων χάριν*, jetzt aber in dem *συγκλείειν ὑπὸ ἁμαρτίαν*, und wenn er hier den zweck des gesetzes als das *συγκλείειν ὑπὸ ἁμαρτίαν*, und kurz nachher als ein *φρουρεῖν* und *παιδαγωγὸν εἶναι* über die *ἁμαρτωλοί* angegeben hätte. Man erinnere sich nur, dass in der anschauung des Paulus das eintreten des gesetzes in die geschichtliche entwickelung der ökonomie bedingt wird durch das schon *ἁμαρτωλὸν εἶναι* der menschheit (c. f. p. 252), dass das gesetz nicht den zweck hat des *συγκλ. ὑπὸ τ. ἁμαρτίαν*, sondern der *ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας*, dass der zweck *τῶν παραβάσεων χάριν* nur gelten kann für die welt, in welcher die *ἁμαρτία* schon lebt (*διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*; aber *οὗ γὰρ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις* Röm. 3, 20; 4, 15; 7, 7 sqq.) Wir haben also hier unter dem

Jesum Christum gegeben würde den gläubigen (und nicht etwa irgend ein teil der menschheit auf anderem wege, als dem des glaubens, etwa ἐξ ἔργων νόμου, gerechtigkeit und leben und die erbschaft erwerben könne); dass aber (dann), bevor nun der glaube (als das wahre prinzip des wahren religiösen verhältnisses zwischen Gott und den menschen zur geschichtlichen wirklichkeit) kam, wir unter dem gesetze bewacht wurden im verschlusse (natürlich ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν) auf den zukünftig zu offenbarenden glauben hin (damit, durch die wache des gesetzes in der macht der ἁμαρτία festgehalten, niemand vor dem zukünftig zu offenbarenden glauben der ἁμαρτία entrinnen könne, um vor der von Gott bestimmten zeit der geschichtlichen verwirklichung des glaubens die erbschaft der verheißung, weil ihre voraussetzung, die gerechtigkeit, erwerben zu können). So dass das gesetz unser (knaben) hüter*) wurde auf Christus

---

συνέκλεισεν ὑπὸ ἁμαρτίαν den akt Gottes zu denken, durch welchen er zunächst die menschheit der ἁμαρτία unterwirft, worauf später der νόμος gegeben wird als φρουρά und παιδαγωγός der ἁμαρτωλοί. So steht diese stelle parallel Röm. 5, 12 sq., wo auch das ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί voraufgeht dem νόμος δὲ παρεισῆλθεν. Paulus aber drückt diesen gedanken hier durch ἡ γραφὴ συνέκλεισεν aus, weil er seine darstellung als mit der historischen offenbarung Gottes in der schrift gegeben hinstellen will.

*) Zum verständnisse dieser worte, wie der folgenden ausführung bis 4, 7 hin, wo erst der gedankengang abschließt, muss man jenen dualismus des Paulus in seiner anschauung von der religiösen entwickeluug der menschheit, der heilsökonomie, festhalten, den dualismus zwischen der objektiv-theistischen und subjektiv-anthropologischen anschauung, welchen ich in meiner erklärung der stelle Röm. 5, 12 als den paulinischen zur geltung gebracht habe (cf. bedeutung des wortes σάρξ, abschn. 3 und darüber Baur, theol. jhrbchr. 57, 1, 74). Unserem modernen bewusstsein, dem diese objektiv-theistische anschauung praktisch längst und vollständig abhanden gekommen ist, fällt es unendlich schwer, solche darstellungen des Paulus, wie hier, oder Röm. 5, 12, oder Röm. 9 in der reinheit ihres objektiven theismus festzuhalten, immer bestrebt, subjektiv-anthropologische momente einzumischen. Dem Paulus ist auch diese subjektiv-anthropologische anschauung nicht fremd, wie Röm. 7, 7 zu 5, 12 und cp. 11 zu cap. 9 beweisen. Paulus weiß neben dem, dass Gott die menschheit unter die sündigkeit verschlossen hat, auch dies, dass die eigene σάρξ den menschen unter die sündigkeit gefangen hält (Röm. 7, 23): neben dem, dass das gesetz den unter der sünde verschluss stehenden menschen bewacht, auch dies, dass das gesetz διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου dem sündigen menschen die drückende erkenntnis und schuld seiner sünde erweckt; neben dem, dass das gesetz den sündigen menschen als sein hüter auf Christum hinleitet, auch dies, dass durch das mittelst des gesetzes in ihm wach gewordene bewusstsein und gefühl seiner verknechtung unter die sünde mit jenem erschüt-

hin', damit wir aus dem glauben unsere gerechtigkeit empfingen (denn *Χριστός* war derjenige, mit welchem die zukünftige offenbarung und damit gerechtigkeit des glaubens zur geschichtlichen wirklichkeit kommen sollte, mit welchem also die pädagogie des gesetzes über die *συγκλειόμενοι ὑπὸ ἁμαρτίαν εἰς τ. μελλ. πιστ. ἀποκαλυφθ.* ihre endschaft erreichte.

In diesen bestimmungen v. 22—25 ist nun endlich die positive antwort auf das *τί οὖν ὁ νόμος* gegeben. Das gesetz steht zwar nicht in einheit zur verheißung, aber auch nicht im gegensatze. Denn es sollte ja nicht auch, wie die *ἐπαγγελία*, gerechtigkeit vermitteln; dies ist zweck der *ἐπαγγελία* allein. Es dient das gesetz einem verschiedenen zwecke Gottes in der heilsökonomie. Gott nämlich, damit die verheißung, die Abraham geschah, aus dem glauben allen an Jesum Christum gläubigen gegeben würde, hatte die gesammtheit, (ohne ausschluss der juden) unter die sündhaftigkeit beschlossen. Dieser verschluss aller unter die sündigkeit hatte seine geltung bis auf den zukünftig zu offenbarenden glauben. In der zwischenzeit würde aber diesen unter der sündigkeit gefangenen das gesetz als wächter bestellt, um sie durch den wächterruf: *οὐκ ἐπιθυμήσεις* fortwährend an diese ihre gefangenschaft unter die sündigkeit zu mahnen (Röm. 7, 7) und sie in dieser gefangenschaft festzuhalten. Auf diese weise war das gesetz ein pädagoge der bis auf Christus unter die sünde beschlossenen menschheit. Wie der pädagoge den noch nicht zur freien sittlichkeit und sittlichen freiheit erwachsenen knaben

---

ternden ruf, den Paulus als das ende der gesetzlich-religiösen entwickelung der menschheit ausspricht: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* — der mensch zu Christo hingezogen wird. Aber dem Paulus fallen beide betrachtungsweisen dualistisch auseinander. Und hier, wo er im ganzen zusammenhange nur den objektiven gang der heilsökonomie darstellt, waltet nur jene objektiv-theistische anschauung. Namentlich liegt in unserer stelle — worauf schon Rückert hinweist, Gltrbrf. p. 174 — der vorstellung des *παιδαγωγός* nichts ferner, als die moderne vorstellung einer erziehung des menschengeschlechts in einer anthropologisch-phänomenologischen entwickelung des religiösen bewusstseins. Grade nicht denkt Paulus hier nach dem ganzen zusammenhange der stelle den *νόμος — παιδαγωγός* in einem innerlich-geistigen zusammenhange mit Christus als ein subjektiv-anthropologisches moment in der entwickelungsgeschichte der menschheit, sondern nur in einem objektiv-faktischen zusammenhange innerhalb der einzelnen akte Gottes zur verwirklichung seiner religiösen weltordnung und der heilsökonomie. In einem innerlich-geistigen zusammenhange steht hier der *νόμος — παιδαγωγός* nur mit der *ἁμαρτία*.

überall begleitet, und ihn durch gebot und verbot die kenntnis des guten und die erkenntnis seiner übertretung zum bewusstsein bringt, so begleitet das gesetz die noch unter der macht der *ἁμαρτία,* der objektiven sündigkeit, stehende menschheit *τῶν παραβάσεων χάριν,* um im spiegel des heiligen willens Gottes auf grund der *παράβασις τοῦ νόμου* den *ἁμαρτωλοῖς* die *ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας* zu verschaffen. Nachdem aber der glaube gekommen ist, die zeit der verwirklichung der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως — τοῖς πιστεύουσιν,* bis auf welchen die gefangenschaft unter der sünde dauert, hört die pädagogie des gesetzes auf, die nur ihr geschäft ausüben kann, so lange die sündigkeit dauert, mit aufhören derselben aber überflüssig geworden ist (zur sache cf. Gal. 5, 16: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος*).

Mit diesem zwecke nun *τῶν παραβάσεων χάριν,* der pädagogie der unter der sünde beschlossenen menschheit auf Christus hin, tritt das gesetz als ein mittler zwischen die beiden momente der verheißung, der vorverheißung an Abraham und der erfüllung in Christo, um die vorverheißung mit der erfüllung objektiv-faktisch in theistischer anschauung zu vermitteln*). Denn nach der bestimmung Gottes sollte e r s t**) das gesetz der unter die macht der *ἁμαρτία* gebrachten gesammtheit der menschen als *φρουρός* und *παιδαγωγός* die erkenntnis der *ἁμαρτία* gegeben haben, bevor die erfüllung der verheißung, die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* eintreten sollte (*ὑπὸ νόμον ἐφρουρ. συγκλ.*

---

*) [Die eigentümliche doppelstellung, welche Paulus in dieser gedankentiefen entwickelung dem gesetze anweist, und welche der verf. durch seine erklärung zur klaren anschauung zu bringen gestrebt hat, ist auch von Baur (N. T.liche theol. p. 167) hervorgehoben: schon mit dem zweck v. 19 ist gesagt, „dass das gesetz nur eine relative, bloß vermittelnde bedeutung hat. Mit dieser steht es zwischen verheißung und erfüllung mitten inne, und was es in dieser stellung wesentlich ist, wird nun durch die begriffe des *μεσίτης* und des *παιδαγωγός* näher bestimmt."

In dem *μεσίτης* hebt Paulus das moment heraus, dass das gesetz, als ein drittes zu verheißung und erfüllung, ausgeschlossen ist von der in beiden momenten sich darstellenden einheit des göttlichen heilswillens, der identität des heilsanfanges und heilsendes; in dem *παιδαγωγός* aber jenes moment, dass das gesetz, obwol ausgeschlossen von verheißung und erfüllung, dennoch verheißung und erfüllung mit einander zu ihrer einheit vermittelt, indem nur mittelst des gesetzes das heilsende aus dem heilsanfange sich verwirklichen konnte.]

**) Die lücke im beweise — das warum dieses: „erst" — füllt Paulus 4, 1 sqq. aus durch die anschauung des *νήπιος,* der zum *υἱός* heranwachsen muss.

εἰς τ. μ. π. ἀ —; παιδαγωγὸς ἐγ. εἰς χρ., ἵνα). So ist das gesetz zwar nicht mehr absoluter zweck Gottes, aber doch als relativer, als mittel, aufgenommen in den absoluten zweck. Und dadurch ist in dem unterschiede von der verheißung wieder die einheit mit ihr festgehalten. Unterschieden von der *ἐπαγγελία* im heilswillen ist der *νόμος* in einheit mit ihr in der heilsoekonomie (*ὁ μεσίτης οὐκ ἔστιν ἑνός — ὁ νόμος οὐκ ἔστιν κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ*).

Daraus folgt denn nun, dass jetzt, wo der glaube gekommen ist, wir nicht mehr unter dem knabenhüter sind. Alle nämlich seid ihr söhne Gottes mittelst des glaubens an Jesum Christum. So wendet sich Paulus mit dem letzten resultate der ganzen darstellung v. 6—26 wieder zu den Galatern zurück, auf welche dieselbe ihre anwendung finden soll. Wie viele nämlich auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen (*Χριστός* hier als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* in der form des *δεύτερος ἄνθρωπος ἐπουράνιος* d. h. *ἄσαρκος* gedacht, in dessen pneumatischem wesen alle unterschiede des irdischen, sarkischen menschen, also auch der von *περιτομή* und *ἀκροβυστία*, aufgehoben sind). Denn in diesem verhältnisse zu Christo gibt es nicht juden noch griechen, nicht sklaven noch freie, nicht mann und weib. Das sind unterschiede des sarkischen. Nämlich mit dem: *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* seid ingesammt ihr einer in Christo Jesu. Wenn ihr aber so mit vernichtung aller sarkischen unterschiede Christi eigen seid, so seid ihr alle hierdurch Abrahams same (braucht es nicht durch beschneidung der *σάρξ* zu werden), als same Abrahams aber verheißungserben. So wendet Paulus in den anfang v. 6 u. 7 zurück. Die behexung der judaisten ist vernichtet. Denn die zauberformel *σπέρμα Ἀβραὰμ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* gilt nicht mehr denen, die des gesetzes joch auf den nacken genommen haben, sondern den in der freiheit beharrenden gläubigen*).

---

*) Diese darlegung des gedankeninhaltes und gedankenganges von cap. 3 wird den notwendig einen paulinischen sinn der worte v. 20 und die bedeutung des in ihnen ausgesprochenen gedankens innerhalb der ganzen ausführung aufgezeigt haben. Sinn und gedankengang der voraufgehenden entwickelung drängte zu dem gedanken einer nichteinheit des in die mitte zwischen den beiden momenten der heilsverheißung gestellten gesetzes mit der verheißung; sinn und gedankengang der nachfolgenden entwickelung setzte den gedanken dieser nicht-einheit des inmitten der beiden momente der verheißung

Aber die vorhergehende darstellung der heilsoekonomie in der form der objektiv-theistischen anschauung und die darin als gotteswille aufgezeigte unterbrechung der verhei-

---

stehenden gesetzes voraus. Die wirklichkeit und notwendigkeit dieses gedankens selbst innerhalb der religiösen weltanschauung des Paulus — und das ist die beste gewähr für die richtigkeit unserer erklärung — hat die darstellung der genesis des paulinischen evangelium mit ihrer consequenz in betreff der bedeutung und stellung des gesetzes kurz dargetan. Paulus gewinnt aber diesen gedanken v. 20 durch anwendung der kategorie des *μεσίτης* auf den *νόμος*.

Und eine einfache betrachtung ergibt die notwendigkeit dieses gedankens im gebiet der religionsgeschichtlichen anschauung des Paulus und die große bedeutung der in v. 20 ausgesprochenen vorstellung. Paulus zuerst und mit klarer entschiedenheit hat die vom ursprünglichen judenchristentum unbefangen vorausgesetzte einheit des messiasgläubigen mit dem geschichtlich-religiösen bewusstsein zerrissen dadurch, dass er auf grund des *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* die erscheinung des Messias als die offenbarung eines neuen, mit dem im gesetze ausgesprochenen im gegensatze stehenden heilsprinzipes erkannte. — cf. oben p. 252. Damit musste die absolute wahrheit des gesetzes als absoluten momentes des göttlichen heilswillens selbst fallen. Dabei blieb aber auch für Paulus das gesetz noch reiner ausdruck und reine offenbarung des göttlichen willens. In diesem dilemma, welches die einheit des religiösen bewusstseins, die einheit und unveränderlichkeit göttlicher wahrheit überhaupt zu vernichten drohte, entstand zur lösung des dilemma die frage: *τί οὖν ὁ νόμος;* und offenbar haben wir in dieser frage und ihrer beantwortung, in der gedankenentwicklung des cap. 3, einen von jenen gedankenprozessen, die die zeit des aufenthaltes in Arabien ausfüllten. Nicht *ἐν στιγμῇ χρόνου* werden solche prozesse sich vollzogen haben. Dem judenchristentum konnte jene frage gar nicht entstehen, so lange ihm verheißung, gesetz, evangelium die momente, und Abraham, Moses, Christus die träger eines und desselben göttlichen heilswillens waren. Dem Paulus aber, der Moses und das gesetz aus der gliederung des göttlichen heilswillens ausgelöst hatte (*ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται* Röm. 4, 15), musste sie notwendig entgegentreten, und musste von ihm dem geschichtlich-religiösen bewusstsein notwendig beantwortet werden. Und deshalb tritt die frage und ihre beantwortung hier, wie im Römerbrief, aus der inneren notwendigkeit der sache auf. Diese antwort war aber gewiss schwierig. Denn gemeinsam mit den judenchristen hatte Paulus als letztes beweismittel für diese religions-geschichtliche frage die schrift, das wort Gottes der geschichtlichen offenbarung, welches auch für Paulus noch absolute autorität geblieben war, und aus welcher doch das geschichtlich-religiöse bewusstsein so leicht die absolute geltung des gesetzes nachwies, wenn es den buchstaben der schrift in seinem natürlichen wortsinne geltend machte. Wie Paulus daher seine aufgabe nur durch eine pneumatische schrifterklärung lösen konnte, und wie diese grade in ausführungen, wie die unsere, auf das innigste mit dem wesen paulinischer anschauung zusammenhängt, ist klar (Gal. 3, 16. 20; 4, 21. Röm. cp. 4; 7, 1 sqq.; 9, 6 sq.). So galt es denn nun das gesetz zwar als ausgeschlossen aus der einheit

ßung und erfüllung durch die prinzipiell von beiden verschiedene periode der gesetzesherrschaft hat die frage hervorgerufen, aber nicht beantwortet: warum doch im willen Gottes vor der messianischen erfüllung und austeilung des erbes dieser durch sünde und gesetz beherrschte religiöse zustand? Nur dass Paulus in dem: „νόμος — παιδαγωγός" und dem: „υἱοὶ θεοῦ διὰ τῆς πίστεως" seine antwort angedeutet hat. Diese andeutung aber führt er in dem λέγω δέ sqq. cp. 4, 1—7 in weiterer erläuterung aus.

Festhaltend zwar an der objektiv-theistischen anschauung, aber ein subjektiv-anthropologisches moment darin aufnehmend, stellt er die religiöse entwickelung der menschheit unter das bild eines unmündigen erben, der, obwol an sich herr aller güter, dennoch bis zu dem vom vater festgesetzten zeitpunkte, wie ein knecht, unter aufseher und verwalter gestellt ist. Der menschheit — denn dem Paulus ist im gegensatze zu der mit dem kreuzestode beginnenden neuen form des religiösen lebens der vom geschichtlich-religiösen bewusstsein der judenchristen festgehaltene unterschied der beschneidung und vorhaut in der anschauung der „gesammtheit" untergegangen (Gal. 3, 22. Röm. 5, 12—21. v. 18). Um nun ein dem juden- und heidentum identisches aufzuzeigen, lässt Paulus das unter-

des göttlichen heilswillens, aber dennoch als reinen ausdruck des göttlichen willens und als moment in der göttlichen heilsoekonomie zu begreifen, und zwar — für die teleologie des theisten — als die im „wort Gottes" ausgesprochene absicht Gottes selbst. Daher musste denn Paulus, wenn er den heilswillen Gottes auf die verheißung in zwei momenten beschränkte, dennoch zugleich einen positiv-göttlichen zweck des gesetzes innerhalb der göttlichen heilsoekonomie dartun. Und die klarheit, mit welcher Paulus die zu entscheidende frage begreift, die schärfe und tiefe der dialektik, mit welcher er sie löst, ist bewundernswert. Zwar die art, wie er zum beweise seiner auffassung von der bedeutung des gesetzes in der oekonomie seine dialektik anknüpft an ein wort der geschichtlichen offenbarung vom gesetz und die deutung dieses wortes (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου) auf das wesen des gesetzes widerstrebt dem modernen bewusstsein. Aber nicht dem des Paulus. Denn nur für unser denken, nicht für das des Paulus und seiner zeit, ist jenes wort ein dem wesen des gesetzes äußerliches, gleichgültiges. Paulus sah darin mit seiner zeit einen göttlichen ausspruch über das wesen des gesetzes. Aber der gehalt dieser dialektik selbst, wie sie die entscheidung durch die kategorie der einheit, des unterschiedes, des gegensatzes hindurch bewegt, und durch negation (ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν) und negation der negation (ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν; μὴ γένοιτο! ἀλλά) die positive antwort auf die frage τί οὖν ὁ νόμος gewinnt, ist von ewiger wahrheit.

scheidende moment des judentums in der anschauung fallen, begreift dasselbe nicht als gesetz, sondern judentum und heidentum zusammen als formen der gottesverehrung, des cultus (cf. dagegen Röm. 2, 11 sq. v. 15), In diesem moment haben beide das identische, dass der cultus gebunden ist an die „grundmächte der welt" (der sinnlich-sichtbaren, wie immer bei Paulus), an die *φωστῆρες οὐρανοῦ*, (4, 10) *πρυτάνεις κόσμου* (Sophia Salom. 13, 2 cf. Hilgenfeld Gltrbrf. p. 66 u. dazu ztschrft für wiss. theol. 58, 99; 60, 208), welche die heiden als götter (v. 8), die juden als himmlische wesen dachten. Unter diese mächte der sichtbaren welt war auch die noch unmündige menschheit in der gottesverehrung ihres kindlichen sinnes so lange von Gott gestellt, bis die von Gott vorherbestimmte zeit erfüllt war, bis Gott durch seinen sohn die unter der herrschaft des gesetzes*) stehenden erlöste, die erlösten durch seinen (heils) willen zu (mündigen) söhnen machte, und den söhnen den (Gottes) geist seines sohnes in ihre herzen gab, der in ihnen den vaterruf ausstößt, so dass von jetzt an der cultus der dem sinne des kindesalters entwachsenen söhne nicht mehr durch die äußeren mächte der sinnlich-sichtbaren welt, sondern durch die innere macht des gottesgeistes bestimmt ist (cf. Gal. 4, 10 c. Röm. 14, 5). Diejenigen aber, welche an dem den vaterruf in ihnen ausstoßenden geiste den tatsächlichen beweis ihrer gotteskindschaft haben, sind nun natürlich als söhne auch erben durch Gottes willen (ohne menschliches tun, ohne beschneidung und gesetz).

So kehrt Paulus wieder zu dem grundgedanken der ganzen ausführung zurück. Als schluss steht fest, dass die

---

*) In diesem gedankengange und dieser auffassung der *στοιχεῖα τ. κ.* kann Paulus das gesetz selbst natürlich nicht unter den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* begriffen haben. Er hat es auch hier als eine besondere offenbarung Gottes an die juden (Röm. 3, 2) gedacht, durch welche die sündige menschheit, unmittelbar die juden, mittelbar die heiden, in ihrem sittlich-religiösen leben unter der herrschaft der sündigkeit bis auf Christus gefesselt wurde, die menschheit, welche als die unmündige in ihrem cultus von Gott unter die mächte der sinnlichen welt gestellt war.

Es liegt allerdings in dieser hervorhebung des momentes des cultus gegen 3, 24, wo unter dem *παιδαγωγός* das ethische gesetz gedacht ist, ein inconcinnes in der beweisführung. Aber dies liegt in der sache selbst. Und ich glaube, dass man kein recht hat, um den Paulus übereinstimmender mit sich zu machen, durch eine andere fassung der *στοιχεῖα τοῦ κ.* unter dieselben auch den *νόμος* zu bringen und das inconcinne zu verwischen.

im „geschichtlichen gotteswort“ (ἡ γραφή) nach seinem göttlichen, pneumatischen verständnisse offenbarte heilsoekonomie eben den gläubigen ohne beschneidung und gesetz die erbschaft verheißt, dass das paulinische heidenevangelium der gerechtigkeit aus glauben allein das leben im messiasreiche vermittelt.

Uebergang zum zweiten teile.

Aber mit dieser gewissheit steht das verhalten der Galater in widerspruch (ἀλλά v. 8). Sie, welche mittelst der erlösungstat des kreuzestodes Christi zu söhnen und erben von Gott berufen sind, begehren (durch annahme der religiösen formen des judaismus) wieder von neuem in den knechtesdienst der kraftlosen und armen mächte der sinnlichen welt zurück, denen einst das kindesalter der menschheit diente (ἀσθενής und πτωχός sind die eigenschaften der σάρξ gegen die ἐνεργεία, δύναμις und den πλοῦτος des πνεῦμα). Paulus fürchtet mit grund, dass seine arbeit an ihnen vergebens gewesen ist.

B. Zweiter praktisch-paränetischer teil (cp. 4, 12—6, 10).

Aufforderung in der göttlichen wahrheit des heidenevangelium der freiheit von gesetz und beschneidung zu bestehen mit widerlegung der anklage, dass diese freiheit eine freiheit der sünde sei.

Aus dem widerspruche jenes begehrens der Galater nach den religiösen lebensformen und normen des judaismus mit der bewiesenen göttlichen wahrheit des heidenevangelium erhebt sich die aufforderung des zweiten teiles des briefes, jenen widerspruch aufzuheben, an der durch den kreuzestod Christi erworbenen freiheit von gesetz und beschneidung festzuhalten, und in einem nicht mehr von außen durch das mosaische gesetz bestimmten, sondern von innen aus dem einwohnenden gottesgeiste sich bestimmenden heiligen leben diese freiheit zu verwirklichen (4, 12—6, 10).

Um diese seine aufforderung vorzubereiten, wendet Paulus sich an das gemüt der Galater. Unter erinnerung an die überströmende freude, mit welcher sie seine erste verkündigung angenommen, an die leidenschaftliche verehrung, mit welcher sie ihn als einen boten Gottes, ja als ihren heiland empfangen haben, und unter hinweis auf die unlautere selbstsucht, mit welcher seine gegner um die Ga-

later sich beeifern, bittet er sie, zu werden, wie er, und allem jüdischen und judaistischen wesen zu entsagen (4, 12—20).

Diese dem persönlichen verhältnisse zu ihm entnommene begründung seiner aufforderung verstärkt Paulus durch eine begründung derselben im wort und willen Gottes. Darin, dass nach der schrift Abraham zwei söhne hatte, den einen von der magd, den andern von der freien, ist nach dem pneumatischen *) sinne des wortes Gottes als wille Gottes ein zweifacher bund offenbart worden, einer des berges Sinai und des jetzigen, irdischen Jerusalem mit seinen irdisch- und fleischgebornen kindern, ein bund der knechtschaft, und einer des himmlischen Jerusalem, ein bund der freiheit. Und da nun diesem himmlischen Jerusalem nach dem willen Gottes in der schrift nicht fleischgeborne, sondern verheißungs- und geistgeborne kinder bestimmt worden, die gläubigen aber geistgeborne verheißungskinder sind, so sind sie auch kinder nicht der magd, sondern der freien, nicht des bundes der knechtschaft, sondern der freiheit (4, 21—31).

So erhebt sich hieraus die im worte Gottes als wille Gottes aufgezeigte ermahnung: für die freiheit hat uns Christus befreit, haltet also stand und lasset euch nicht wieder durch ein knechtschaftsjoch fesseln **).

---

*) Ueber diesen sinn des ἀκούειν v. 21 cf. unten: Bedtg. d. w. σάρξ abschn. 1. anm.

**) Die stellung der drei abschnitte 4, 8—11; 12—20; 21—30 (31) im gedankengange des Galaterbriefes ist für die exegese besonders schwierig. Man zieht sie zu dem sogenannten dogmatischen abschnitt, der mit cap. 3 beginnt, aber so, dass v. 12—20 als eine unterbrechung, v. 21—30 (31) als ein nachtrag zu cap. 3—4, 7 gefasst werden. Gründe für diese verbindung sind, dass man v. 21—30 wegen des „dogmatisirenden" charakters glaubt jenem dogmatischen abschnitt zuwenden, cap. 5, 1 (4, 31) aber als beginn eines neuen, des paränetisch-praktischen teils ansehn zu müssen.

Aber nur eine falsche auffassung des gedankeninhalts von cap. 3—4, 7 und 4, 21—31 hat diese in ihrem grundgedanken ganz verschiedenen ausführungen in einen gedankengang zusammenfassen können. Denn cap. 3—4, 7 enthält den nachweis, dass das evangelium der gerechtigkeit ohne beschneidung und gesetz aus dem glauben mit der geschichtlichen offenbarung Gottes in einklang stehe; der abschnitt 4, 21 sq. ist nachweis, dass nach dem willen Gottes in der schrift die gläubigen einem bunde der freiheit angehören, zum zweck einer paränese, diese gottgewollte freiheit zu behaupten. Denn aus den worten 4, 30 darf man nicht etwa schließen, Paulus sei auch hier noch in dem nachweise begriffen, dass das evangelium der gerechtigkeit aus glauben allein die messianische kleronomie vermittele. Nach dem richtigen verständnisse des paulinischen ge-

Um dieser paränese festen halt zu geben, wendet sich nun Paulus wider die diese freiheit anklagende vorspiegelung der judaisten, als ob zu dem glauben an Christus noch

dankenganges in 4, 21—31 enthalten v. 29 u. 30 nur einen dem zwecke der allegorie nebengeordneten zug, der, an sich selbst für die in frage stehenden versältnisse höchst passend, hier dazu dient, das zutreffende und die wahrheit der allegorie weiter ins licht zu stellen. Nur unter dieser voraussetzung sind die worte v. 31 zu begreifen. Mögen sie zum vorhergehenden oder folgenden gezogen werden, sie enthalten den kern der allegorie. Dem gedanken nach bilden sie den schlusssatz zu dem unvollständig gebliebenen syllogismus v. 26—28. In v. 26 ist nämlich der beweis angetreten, dass das himmlische Jerusalem, die freie, unsere, der gläubigen, mutter ist. Für diesen beweis bildet v. 27 den obersatz, v. 28 den untersatz; der schlusssatz ist nach paulinischer weise ausgelassen (cf. oben zu 3, 10). Dem oberen Jerusalem, der freien, sind im gottesworte kinder verheißen, die nicht fleischgeboren sind. Wir aber, brüder, sind kinder in der weise Isaaks, nicht fleischgeborene, sondern verheißungs- und geistgeborene. Folglich ist das himmlische Jerusalem, die freie, unsere mutter. Diesen schlusssatz, der den eigentlichen zweck der allegorie enthält, lässt Paulus unausgesprochen, weil er mit dem zu beweisenden satze v. 26 von selbst gegeben ist. Aber nach der abschweifung von seinem eigentlichen zwecke, v. 29 und 30, fühlt Paulus die notwendigkeit diesen eigensten zweck der allegorie zum behufe der daraus zu ziehenden paränese 5, 1 noch einmal klar hinzustellen. Hieraus ergibt sich die enge gedankenbeziehung von 4, 21—31 zu 5, 1; hieraus die notwendigkeit den ganzen abschnitt von cap. 3—4, 7 zu trennen und mit 5, 1 zu verbinden.

Uebrigens — wären diese worte im bewusstsein des Paulus der anfangspunkt einer neuen entwickelung, so würde er an 5, 1 unmittelbar 5, 13 angeknüpft, und nicht diese beiden gedanken durch 5, 2—6 und 7—12 in gewisser weise unterbrochen haben.

Sind die worte 5, 1 daher auch mittelpunkt, so sind sie nicht beginn der paränese. Dieser ist, wie schon die gedankenform zeigt, in 4, 12 gegeben. Und hieraus wird die bedeutung der worte 4, 8—11 im gedankengange klar. Sie heben den faktischen gegensatz hervor, in welchem das judaisirende begehren der Galater mit der theoretisch bewiesenen göttlichen wahrheit des heidenevangelium steht. Aus dem gegensatze aber erhebt sich die paränese, diesen gegensatz des theoretischen und praktischen aufzuheben. So bilden die worte 4, 8—11 den natürlichen übergang vom ersten, theoretischen, zum zweiten, praktischen teile.

Denn von hier aus erkennt man, dass nicht sowol eine dreiteilung des briefes, sondern eine zweiteilung, und wie dieselbe logisch richtig ist. Einen apologetischen teil von einem dogmatischen und paränetischen zu unterscheiden, ist insofern unlogisch, als der ganze brief und auch die paränese 5, 2—24 einen rein apologetischen zweck hat, und 5, 16-25 einen noch mehr dogmatischen charakter, als cap. 3 sq., hätte. Und den ersten teil als einen persönlich apologetischen zu fassen, ist nicht im sinne des Paulus, der seine auffassung 1, 11 bestimmt als die sachliche angegeben hat, in der darstellung seines persönlichen verhältnisses zu den messiasaposteln negativ die göttlicheit seines heidenevangelium nachzuweisen.

beschneidung und gesetz notwendig seien für die wirkliche gerechtigkeit eines heiligen, sittlichen lebens*) cp. 5, 2—25. (Denn von einer solchen gerechtigkeit ist cap. 5 die rede. Der gedanke berührt sich daher mit der widerlegung des Petrus 2, 14 und mit Röm cp. 6—8.) Unter einsetzung seiner persönlichen autorität stellt er dieser beschwatzung die versicherung entgegen, dass, wer sich beschneide, schuldig sei, das ganze gesetz durch die tat zu erfüllen, und dass, wer (nach seiner anschauung) im gesetze seine gerechtigkeit habe (cf. 2, 17), von Christus los und aus dem gebiete der gnade gefallen sei; dass die gläubigen (nicht durch das leben im gesetze die gerechtigkeit besitzen, sondern) durch den (Gottes) geist, der aus dem glauben ihnen zu teil wird, die gerechtigkeit eines heiligen lebens hoffend erwarten (5, 22. Röm. 8, 1—14. Ueber den gedanken: trotz des Gottesgeistes hoffend erwarten — siehe zu Gal. 2, 20; über seine form siehe die anm. zu p. 287); dass in Christo Jesu nicht die beschneidung etwas vermag, sondern nur der glaube, der durch liebe wirksam ist (der glaube an den opfertod Christi, den opfertod der liebe — Gal. 2, 20. 2. Cor. 5, 14. 15. Röm. 5, 5 — der den gläubigen treibt, sich selber zu sterben, um für Gott, den nächsten [v. 13] zu leben).

So wendet Paulus sich an die Galater, deren glaubensleben nach dieser christlichen norm einen so schönen fortgang hatte. Er versichert ihnen, dass die beschwatzung (die durch v. 2—6 bestimmt ist: dass auch der gläubige noch durch eignes werk in beschneidung und gesetz sich die gerechtigkeit eines heiligen lebens verdienen müsse) ihre quelle nicht in dem (Gott) hat, der sie beruft (aus eigner gnade ohne der menschen gesetzliches verdienst den lohn der gerechtigkeit, das messianische erbe, spendet). Er versichert ihnen, dass der, welcher ihr gewissen verwirrt hat, andere meinung zu hegen, ein verdammungsurteil davontragen wird, wer er auch sei; dass seine ver-

---

Will man den brief unter streng logische gesichtspunkte bringen, so unterscheiden sich zwei teile, ein theoretischer, der sich an die erkenntnis, ein praktischer, der sich an den willen der Galater wendet. Und beide scheiden sich 3, 8—11.

*) Es war das noch von der macht der jüdisch-gesetzlichen anschauung beherrschte ethisch-religiöse bewusstsein der judenchristen, welches hier an der befreiung des religiösen lebens von der sittlichen schranke des gesetzes ärgernis nahm, wie cap. 3 das historisch-religiöse an der befreiung des „erbberechtigten Abrahamssamen" von der nationalen schranke der beschneidung. cf. oben p. 278.

folgung aber, deshalb, weil er die beschneidung nicht mehr predige, nicht etwa den vorgegebenen scheingrund habe, die Galater, die heiden, durch beschneidung zu vollgliedern Israels, des gottesvolkes — 4, 17; 6, 16 — und vollerben des reichs zu machen, sondern in wahrheit einzig nur den irreligiösen beweggrund nationaler eitelkeit und selbstsucht, das ärgernis des kreuzes zu vernichten. Und wegen dieses so gottlosen begehrens seiner judaistischen gegner schleudert Paulus ihnen den wunsch voll bittern hohnes zu: mögen sich doch verschneiden, die euch (mit ihrem drängen zur beschneidung) aufwiegeln (um durch steigerung der beschneidung gewiss zu erreichen, was sie mit der predigt der beschneidung erreichen wollen, das „kreuz Christi“ zu zu vernichten) cp. 5, 7—12.

Denn ihr seid auf freiheit hin berufen, brüder — so anknüpfend an 5, 6 mit rückkehr zu 5, 1 ermahnt er wieder die Galater — aber eine freiheit des dienstes der liebe unter einander, in welcher liebe das ganze gesetz seine erfüllung hat. 5, 13—15.

Zur erläuterung aber (um den einwand der judaisten — v. 13 — zu widerlegen, dass diese gesetzlose freiheit eine libertinische entfesselung der fleischesbegierde sein werde) behauptet er, dass die, welche im (Gottes) g e i s t e (v. 5; ohne gesetz) wandeln, nicht (wie die judaisten vorspiegeln) besorgen brauchen, fleischesgelüst durch die tat zu verwirklichen. Er begründet diese behauptung durch den im willen Gottes geordneten gegensatz zwischen geist und fleisch zu dem zwecke, damit nicht der mensch (an sich schon, noch ohne den geist) was er vielleicht innerlich wolle (das pneumatische, das Gott gewollte im gesetze) d i e s auch durch die tat verwirkliche (und nicht vielmehr das sarkische)*). (So dass also das wandeln im gesetze und unter dem gesetze doch u n n ü t z ist für die w i r k l i c h e heiligkeit des l e b e n s). Wer aber durch den geist getrieben wird, der ist nicht unter dem gesetze. (So dass also für den gläubigen das gesetz auch ü b e r f l ü s s i g ist für die wirkliche heiligkeit des lebens). Dies erläutert er durch gegenüberstellung der (selbstgewirkten) werke des fleisches und der (vom geiste Gottes in uns gewirkten — Röm. 8, 4) früchte des geistes. Denn daraus erhellt, dass wider die früchte des geistes kein gesetz ist, daraus also, dass die, welche im geiste wandeln, des gesetzes ledig und frei sind. Und da nun die, welche

---

*) Cf. unten: Bdtg. d. wortes σάρξ abschn. 1.

Jesu Christo angehören, ihr fleisch in den kreuzestod gegeben haben und im geiste leben, so müssen sie auch im geiste (ohne gesetz) wandeln. (cp. 5, 16—25.)

Von hier aus gibt Paulus den Galatern als ausgang dieses zweiten teils noch einige in ihren besondern verhältnissen begründete sittliche ermahnungen, 5, 26—6, 10.

Eigenhändiger nachtrag.

Bevor Paulus aber den brief schließt, in welchem er nun alle beschwatzungen und scheingründe seiner judenchristlichen gegner wider sein heidenevangelium des „kreuzes Christi“ vernichtet hat, enthüllt er zuletzt noch mit eigenhändigen, großen schriftzügen den leichtgläubigen, durch den schein reinen eifers und göttlichen wortes betörten und betrogenen Galatern das verborgene, unausgesprochene wesen seiner judenchristlichen gegner *). Scheinheilige eitelkeit, welche die beschneidung als den schönen schein der gerechtigkeit, nationale selbstsücht, welche die beschneidung als das zeichen des „volkes Gottes“, und mit ihr das nationale privilegium nicht aufgeben will, als grund für beides aber die flucht vor der göttlichen offenbarungstatsache des kreuzestodes des Messias (5, 11), welcher tod doch im religiösen jeden sarkischen schein und das privilegium der nation vernichtet hat, — diese irreligiöse gesinnung ist der beweggrund der judenchristen für ihr drängen auf beschneidung, nicht ein vorgespiegeltes sittliches interesse. Denn wenn die, welche sich beschneiden (die juden im gegensatze zu den heiden, welche sich nicht beschneiden), nicht einmal selbst mit ihrer beschneidung vor getzesübertretung sich wahren, wie können sie für die beschneidung der heiden den grund der gesetzesbeobachtung geltend machen? Sie wollen nur an der heiden beschnittenem fleische einen ruhm gewinnen, insofern die heiden durch ihre beschneidung eben jenen schein der gerechtigkeit und das nationale privilegium anerkennen. Diesem unlautern, irreligiösen wesen der gegner stellt Paulus die lauterkeit der eignen gesinnung gegenüber, welche, grade des kreuzestodes sich rühmend, allem sichtbar-sinnlichen, der eitelkeit des scheins und der selbstsucht des nationalen abgestorben ist. Denn (nach dem kreuzestode) hat weder beschneidung noch vorhaut einen wert, sondern eine neue schöpfung. Und auf

*) Cf. über diese stelle meine: Deutung u. Bdtg. d. W. d. Gltrbrfs. 3, 20 p. 7 sqq. u. unten Excurs I. c.

die, welche nach dieser richtschnur wandeln, auf das „volk Gottes“ nach dem willen Gottes ruft er frieden und erbarmen (im gegensatz zu dem durch beschneidung bedingten „volk Gottes“ der judaisten).

Paulus beendet diesen nachtrag mit der forderung an die Galater, für die folgezeit (mit ihrem zweifelnden unglauben an die göttliche wahrheit seines evangelium) ihm keine mühe weiter zu bereiten. Denn er trage die malzeichen Jesu an seinem leibe.

Schluss.

Zum schlusse wünscht Paulus, die gnade des herrn Jesu Christi möge mit ihrem ihnen verliehenen (3, 5) gottesgeiste sein (damit dieser über ihren dem sarkischen zugewendeten sinne die macht gewinne).

So endet der brief in seinem grundgedanken: im geiste, in der freiheit von allen äußerlichen satzungen und formen die wahrheit des evangelium vom kreuze Christi zu begreifen, zu behaupten.

Excurs I. zu Gal. 1, 10; 5, 11; 6, 12—16.

a) Gal. 1, 10.

Nach der jetzt gewöhnlichen erklärung von Gal. 1, 10 ist der gedanke des Paulus: Suche ich, gehe ich damit um, menschen für mich zu gewinnen oder Gott? Oder suche ich menschen zu gefallen (gefällig zu sein)? Wenn ich noch menschen gefällig wäre (gefiele), so wäre ich Christi diener wol nicht. Mit diesem ausdrucke seiner nur auf Gott und Gottes sache gerichteten gesinnung wolle Paulus das recht begründen zu seinem anathem über alle, welche den Galatern ein anderes evangelium verkünden.

Stellen wir den sinn dieser erklärung fest. Es heißt πείθειν wol jemanden durch wort oder tat für sich stimmen, gewinnen. Aber das moment des unlauteren in dem gedanken kann, wenn auch an sich sprachlich, so doch hier grammatisch und logisch nicht in dem πείθειν liegen (= um menschengunst buhlen, möglichst viele auf seine seite ziehen. Hilgfld.), sondern nur in dem damit verbundenen begriffe des ἀνθρώπους im gegensatze zu τ. θεόν. Es wäre die beziehung des πείθειν auf τ. θεόν unmöglich. Denn selbst ein immer überhartes zeugma ist dadurch ausgeschlossen, dass nach der form des satzes (— die disjunktive fragepartikel ἤ —) im sinne des Paulus die beiden fragesätze bei gleichheit des verbalbegriffes in einem aufhebenden gegensatze der objekte (ἀνθρώπους — τ. θεόν) stehen. Es lässt πείθειν sich auf beide objekte beziehen nur in dem allgemeinen sinne: jemanden für sich stimmen, gewinnen.

Nimmt nun das ἄρτι v. 10 das ἄρτι v. 9 wieder auf, und verknüpft das γάρ den v. 10 kausal mit dem vorhergehenden, so wäre der gedanke des Paulus: gehe ich jetzt, indem ich das anathem wider einen engel des himmels, wider alle schleudere, welche die Galater anders, als ich, befrohbotschaften, gehe ich jetzt damit um, menschen zu gewinnen oder Gott? Und es müsste dieser gedanke allerdings ausdruck dessen sein, dass Paulus sich bewusst ist, dies anathem über seine gegner ohne alle persönlichen, ungöttlichen motive, nur in der lautersten gesinnung auszusprechen, gewiss, dass er mit diesem anathem und der darin ausgesprochenen behauptung der göttlichen wahrheit seines evangelium nicht menschen, sondern nur Gott gewinnen wolle.

Aber hier erheben sich die bedenken. Auch das präsens des verbum πείθω könnte ausdruck der vorstellung sein, dass der redende (noch) mit der verwirklichung der tätigkeit umgehe; aber dies nur insofern, als die gegenwart des redenden ihn als in der verwirklichung der tätigkeit noch begriffen darstellt. So würde Paulus

aussprechen, dass er grade mit dem anathem darin begriffen sei, Gott für sich zu gewinnen. Das ist ein — geschraubter gedanke (cf. dagegen 2. Cor. 5, 11).

Das Paulus aber jetzt menschen nicht für sich gewinnen wolle, ist ein schielender, unwahrer gedanke. Was ist seine apostolische tätigkeit (2. Cor. 5, 11), was dieser brief an die Galater, was dieses anathem anders als ein πείθειν ἀνθρώπους, die Galater für die göttlichkeit seines evangelium zu gewinnen? (Hier liegt das logische recht für die, welche dem πείθειν eine üble bedeutung geben.) Und diesem einwande wäre nicht begegnet, wenn ἄρτι wirklich den hauptnachdruck hätte (Meyer; Ewald). Denn grade erst jetzt doch recht mit diesem anathem geht Paulus damit um, menschen für die göttlichkeit seines evangelium zu gewinnen. Und wie könnte ἄρτι den hauptnachdruck haben? Seine voranstellung erklärt sich daraus, dass es das ἄρτι v. 9 wieder aufnimmt. Den nachdruck aber hat allein das artikellose ἀνθρώπους, als ausdruck eines artbegriffes im gegensatze zu einer andern art (τὸν θεόν).

Dazu würden das ἀνθρ. πείθω und das ζητῶ ἀνθρ. ἀρέσκειν denselben inhalt haben. Zwar es könnte formell in der disjunktiven konjunktion ἤ ausgesprochen sein, dass der unterschied des zweiten satzes, nur ein anderer ausdruck, kein verschiedener gedanke wäre. Wer menschen zu gewinnen sucht, sucht menschen zu gefallen, wer zu gefallen, zu gewinnen. Aber wie trivial matt in dieser leidenschaftlichen stelle wäre diese tautologie!*)

Und endlich hätte denn Paulus durch beteurung der lauterkeit seiner gesinnung bewiesen, was zu beweisen war? Paulus hat durch das anathem v. 8 u. 9, durch einen ausdruck, wie er stärker nicht möglich war, bekräftigt, was in v. 6 u. 7 liegt, dass an sich sein evangelium die göttliche wahrheit sei. Aber kann er ein solches anathem rechtfertigen durch lauterkeit und reinheit seiner gesinnung? Diese kann wol beweisen, dass er bei der versicherung der göttlichkeit seines evangelium, bei diesem anatheme keine unlauteren beweggründe habe, nicht aber dass sein evangelium an sich göttliche wahrheit ist. Und nur hiermit kann er jenes anathem rechtfertigen. Deshalb von v. 11 führt Paulus diesen beweis.

Versuchen wir also eine andere deutung.

Die auch im neutestamentlichen sprachgebrauche gewöhnliche bedeutung von πείθειν ist die des überredens, überzeugens. Und im sprachgebrauche des Paulus (und Lucas) hat das wort πείθειν mit πείθεσθαι, ἀπειθεῖν, ἀπείθεια wegen der etymologischen verwandtschaft mit πίστις eine eigentümliche färbung. Wie πείθεσθαι gegensatz ist zu ἀπειθεῖν (Röm. 11, 31; 15, 31 cf. c. 2, 8) dieses aber

*) [Und diese für einen Paulus unmögliche, weil unerträgliche, tautologie wird nicht vermieden, wenn man im zweiten gliede ζητῶ betonen wollte. Diese betonung wird dadurch gerechtfertigt, dass ζητῶ voranstehe. Aber dieser kanon, dass das voranstehende den nachdruck habe — ein kanon, mit dem gewöhnliche exegeten so oft den schreiendsten missbrauch treiben — gilt nur für eine invertirte wortfolge. Aber hier ist nichts von invertirter wortfolge. Und den nachdruck des satzes hat ἀνθρώποις ἀρέσκειν als nachstehendes objekt des ζητῶ. Diese beiden worte aber hat man im sinne des Paulus als eine phrase, einen begriff zu denken (cf. ἀνθρωπάρεσκος Eph. 6, 6. Col. 3, 22), in welchem der besondere begriff (ἄνθρωπος) den allgemeinen (ἀρέσκειν) näher bestimmt. Daher die voranstellung von ἀνθρώποις.]

bedeutet: ungläubig sein, den glaubensgehorsam verweigern (cf. noch Act. 28, 23; 19, 8; Eph. 2, 2; 5, 6; Col. 3, 9), so ist πείϑειν das transitivum zu dem intransitivum πείϑεσϑαι (2. Cor. 5, 11) und bedeutet: jemandem eine sache zur glaubensüberzeugung machen, bewirken, dass jemand die überzeugung, den gehorsam des glaubens an etwas gewinne (cf. zu den obigen stellen Act. 17, 4; 18, 4; 19, 26. 27, 28; Luc. 16. 31). Es wird durch πείϑειν, πείϑεσϑαι die aus dem worte der evangelischen verkündigung hervorgehende innere überzeugung, der innere gehorsam des glaubens ausgedrückt (εἰς ὑπακοὴν πίστεως Röm. 1, 5). In dieser bedeutung regiert das aktiv πείϑειν den akkus. der person, welche man überzeugt, oder den akkus. der sache, welche man zur überzeugung jemandes bringt, oder beides zugleich. Zwar steht der akkus. der sache in diesem sinne im N. T. nur noch in zwei stellen der Act. (19, 8; 28, 23), welche Tisch. geändert hat. Aber dennoch ist diese construktion klassisch und ächt griechisch*).

Fassen wir nun die akkus. ἀνϑρώπους und τὸν ϑεόν als akkus. der sache, so ist der gedanke: mache ich denn (wenn ich das anathem ausspreche über alle, die euch anders befrohbotschaften, als ihr es von mir empfangen habt) jetzt menschen oder Gott zur glaubensüberzeugung d. h bewirke ich jetzt, dass ihr menschen oder Gott glaubet? Dieser sprachlich gerechtfertigte gedanke, den schon die älteren aus logischer notwendigkeit aufgenommen haben, ist der im zusammenhange geforderte. Er ist der einzige, welcher zum vorhergehenden stimmt und das γάρ erklärt. Denn nur die gewissheit des apostels, dass sein evangelium offenbarung Gottes ist, dass er mit demselben den glauben an eine offenbarung Gottes bringe, rechtfertigt sein anathem. Er ist der einzige, welcher zum folgenden stimmt; denn diesen gedanken nimmt Paulus v. 11 wieder auf.

Die form des gedankens scheint freilich eigentümlich. Aber die leidenschaftliche aufregung, in welcher Paulus die vorhergehenden worte gesprochen, entspringt nicht sowol dem gefühl, dass der inhalt seines evangelium nicht menschliche weisheit, sondern göttliche wahrheit sei; sie entspringt der gewissheit, dass der ursprung seines evangelium nicht von menschen, sondern aus Gott ist. Dass diese gewissheit sein gemüt bewegt, erkennen wir an der ausführung v. 11. Diese vorstellung aber hat nur in dieser form ihren ausdruck. Und nun erinnere man sich jener zeit, in welcher das evangelium, noch nicht zur objektiven lebensmacht geworden, an der autorität der personen hing (Gal. 2, 9. 5, 2. 1. Cor. 1, 12). So erklärt sich der pluralis ohne artikel ἀνϑρώπους gegen den singular mit dem artikel τὸν ϑεόν; er drückt aus die zerspaltenheit, unbestimmtheit des menschlichen gegen die bestimmte einheit des wahren Gottes. Es liegt eine eigentümliche, energische schönheit in der kürze dieses ausdrucks.

Aber der ausdruck drängt weiter. Wir müssen aus der folgenden ausführung (1, 18—20. 20) schließen, dass die galatischen verstörer, gewiss nicht ohne einen schein der wahrheit (1. Cor. 15, 3 sq. 11, 23) den Paulus und sein evangelium als abhängig von einer überlieferung der messiasapostel dargestellt hatten. Im gegensatze zu einer solchen anklage belebt den Paulus das gefühl, und liefert er

*) [Natürlich ist πείϑειν τινά nicht mit πείϑειν τι zu verwechseln (Meyer). Aber die person (ἀνϑρώπους, ϑεόν) wird hier in der kategorie der sache gedacht. Darin liegt doch nichts unmögliches, nichts ungewöhnliches.

den Galatern den nachweis der unmittelbaren göttlichkeit und deshalb unabhängigkeit seines evangelium von der überlieferung der apostel vor ihm. Und nun begreift Paulus in dem folgenden abschnitte grade wegen seiner gewissheit, das sein evangelium aus Gott ist, diese apostel vor ihm in der kategorie von menschen (1, 12. 16; 2, 6 cf. 1, 1). So ist offenbar, dass Paulus schon hier im gegensatze zu dem: τὸν θεόν, von welchem er sein evangelium empfangen zu haben weiß, in dem: ἀνθρώπους die ins auge fasst, von welchen er es empfangen haben soll, die apostel vor ihm.

Auch über den allgemeinen sinn des zweiten gliedes von v. 10 ist die neuere exegese einstimmig: oder suche ich menschen zu gefallen (gefällig zu sein). Und z. b. Ust., dWtte., andere sehen mit anschluss an patristische ausleger (Oecum.), ebenfalls, wie diese, 1, 10 mit 5, 11 verknüpfend, besonders in diesen worten eine anspielung auf eine anklage des Paulus von seiten der judaisten, dass er die lehre des christentums verfälsche, um viele unter den heiden zu gewinnen, dass er die heidenchristen nicht auf das mosaische gesetz verpflichte, nur um dem evangelium desto mehr eingang bei ihnen zu verschaffen, dass er aber im grunde doch die beschneidung für notwendig halte.

Aber Ust. (ähnlich dWette) muss doch gestehen, dass unsere stelle keine nähere andeutung für ein solche auffassung der worte enthalte. Er nimmt die anspielung auf einen solchen vorwurf als wirklich an, weil „die sache an sich so höchst wahrscheinlich ist“. Ebenso wie 5, 11 die deutung der worte auf eine beschuldigung der gegner eine reine hypothese der exegeten ist, zu deren begründung sie nur die eigne falsche deutung haben.

Und ich glaube, dass auch hier die gewöhnliche erklärung den gedanken des Paulus nicht getroffen hat. Zunächst, wenn doch auch in den worten ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν ein verschwiegener gegensatz von ἄνθρωπος und θεός liegt, so kann der sinn derselben nicht sein: strebe ich darnach, menschen einen gefallen zu tun (gefällig zu sein durch gestaltung meines evangelium nach der menschen sinn). Denn was sollte der gegensatz: vielmehr strebe ich nur Gott einen gefallen zu tun. Der sinn kann nur sein: strebe ich menschen ein gefallen zu sein, oder nicht vielmehr Gott? (cf. 1. Cor. 7, 32). So, als vielleicht älteste deutung unserer stelle, sind auch die worte 1. Thess. 2, 4 zu fassen. Dann aber denkt Paulus mit seiner verkündigung sich hier nicht in einer freundlichen, sondern in einer feindlichen beziehung zu denen, welche er unter menschen begreift, denkt sich die menschen als gegner seines evangelium.

Weiter fühlt ein feinerer sprachsinn, wenn Paulus die worte εἰ ἔτι ἀνθρ. ἤρεσκον in dem sinne einer unlauteren menschengefälligkeit gesprochen hätte, so war der widerspruch eines solchen tuns mit dem wesen eines δοῦλος Χριστοῦ so handgreiflich, dass er den folgesatz unmöglich mit ἄν als bedingt, sondern nur hätte vielleicht mit ὄντως als gewiss hinstellen können (Gal. 3, 21). Oder man müsste den folgesatz und das ἄν ironisch nehmen wollen. Aber ironie würde nur einen sinn haben, wenn dem Paulus das prädikat eines δοῦλος Χρ. abgesprochen wäre. Aber nicht dies, was den gläubigen gebürt, nur das eines ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ konnten ihm seine gegner verweigern.

Sehen wir uns innerhalb v. 10 nach einem moment um, durch welches wir aus der sprachlichen unbestimmtheit der worte auf den bestimmten paulinischen sinn geführt werden können, so ist nur

eins gegeben, dass Paulus sein verhalten unter die kategorie eines *Χριστοῦ δοῦλος* bringt. Nun habe ich, (Bedeutung des wortes *σάρξ* etc. abschn. 5 anm.) in den grundzügen nachgewiesen, wie Paulus überall mit einem verschiedenen ausdrucke für die messianische persönlichkeit durch *Χριστός* oder *Ἰησοῦς* oder *Χριστὸς Ἰησοῦς* einen verschiedenen sinn verbinde. Da aber in dem ausdrucke *Χριστοῦ δοῦλος* grade die bezeichnung des historischen elementes der messianischen persönlichkeit fehlt (*Ἰησοῦς*), so folgt, dass jede erklärung dieser formel im historischen sinne und die dem entsprechende auffassung des *εἰ — ἤρεσκον* und des *ζητῶ ἀνθρ. ἀρ.* verfehlt sein muss = wenn ich noch menschen gefällig zu sein suchte (und darnach meine verkündigung modelte), so wäre ich wohl nicht ein apostel Jesu Christi, sondern noch jude, phärisäer (Rück.). Hier ist in dem *Χριστοῦ* die messianische persönlichkeit nicht nach ihrer historischen erscheinung, sondern nach ihrem pneumatishen, ewigen wesen bezeichnet. Und dass Paulus sich hier unter die kategorie des *δοῦλος Χριστοῦ* stellt, ist ausdruck dafür, dass er in diesem augenblicke sich und seine verkündigung ebenso den menschen gegenüber fühlt, wie die messianische persönlichkeit *Χριστός* den menschen gegenüberstand, d. h. wie das wesen des *Χριστός* selbst, so auch steht das wesen des *Χριστοῦ δοῦλος* im gegensatze zu einem *ἀνθρώποις ἀρέσκειν*. So wäre es schon recht, was mit anderen Meyer *) gefühlt hat, dass *Χριστοῦ δοῦλος* hier im ethischen sinne stehe: wäre ich ein menschengünstling, so schlösse dies den charakter eines christusdieners aus. Aber es bringt dieses richtige gefühl Meyer nicht zum rechten ziel. Zwar er fühlt, dass durch seine auffassung auch der sinn der worte *εἰ — ἤρεσκον* bestimmt sei. Er erklärt dieselben nicht, wie gewöhnlich: wenn ich noch menschen gefällig zu sein suchte: sondern: wenn ich noch menschen gefiele. Aber er sieht nicht, dass hierdurch auch der sinn des *ζητῶ ἀν. ἀρ.* und des ganzen gedankens bestimmt werde.

Es handelt sich nämlich um die entscheidung, ob Paulus in dem *ἀνθρώποις* entweder menschen überhaupt und etwa solche, denen er das evangelium verkündet (heiden), oder seine gegner ins auge fasse. Die neuern deuten das *ἀνθρ. ἀρέσκειν* im ersten sinne. Auch hat Meyer einen sprachlichen grund: *ἀνθρώποις* ist von menschen im allgemeinen zu verstehen, wie die gegensätze zeigen. Aber Meyer irrt. Für seine auffassung müsste zu *ἄνθρωπος* der bestimmte artikel stehen. Das artikellose *ἀνθ.* zeigt an, dass Paulus nicht die menschen im allgemeinen, sondern dass er die, welche er meint, nach ihrer art als menschen ins auge fasst.

Nun haben wir schon gesehen, dass nach der richtigen deutung des *ζητῶ ἀνθρ. ἀρέσκειν* = suche ich menschen ein gefallen zu sein Paulus sich die „menschen“ als gegner seines evangelium denkt. Und dahin führt auch der begriff des *Χριστοῦ δοῦλος*. Dieser passt nicht in die gewöhnliche erklärung; und auch hier würde der gedanke unwahr. Denn ein (*ζητεῖν*) *ἀνθρώποις ἀρέσκειν* im sinne von: menschen gefällig sein (einen gefallen tun), steht an sich so wenig mit dem wesen des *Χριστός* und also eines *Χριστοῦ δοῦλος* im wider-

---

*) Verf. citirt mit absicht nicht die vierte auflage von 1862. In dieser hat Meyer seine frühere erklärung umgeformt. Da aber Meyer mich nur zu kennen scheint, wo er sich negativ gegen mich verhält, so wird er verzeihen, dass einmal ich ihn nicht zu kennen scheine, wo er sich positiv zu mir verhält.

spruche, dass es vielmehr ein moment ist im wesen der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ und des δοῦλος τοῦ Χριστοῦ (1. Cor. 10, 33 sq. 9, 19 sq. Röm. 15, 1 sq.). Auch dies zwingt uns, das εἰ ἔτι ἀνθρ. ἤρεσκον in dem schon oben erkannten sinne zu deuten: wenn ich noch menschen ein gefallen wäre. Und der gegensatz, in welchem Paulus das wesen eines δοῦλος Χρ. mit dem ἀνθρ. ἀρέσκειν denkt, leitet uns auf den paulinischen gedanken. Χριστός nämlich, bei Paulus der name für die messianische persönlichkeit und das tätige subjekt des messianischen werkes, das in dem σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ seinen mittelpunkt hat, ist durch sein werk zu einem ärgernisse für die menschen (z. b. 1. Cor. 1, 20) zu einem: λίθος προςκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου (Röm. 9, 33), einem: Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρία geworden, und der erlösungswille Gottes im kreuzestode und diese erlösungstat Christi stehen im reinen gegensatze zu menschenweisheit und menschenwillen (z. b. 1. Cor. 1, 25 sq. Gal. 5, 11). In diesem sinne gehört es daher auch zum wesen eines δοῦλος Χρ. ebenfalls ein ärgernis solchen zu sein, die menschen sind (1. Cor. 3, 4 Tisch.), und unter umständen (ἄν — Matth. 5, 11: ὅταν sq.) ist grade das missfallen von menschen ein beweis für die wahrheit des dienstes Christi. Offenbar nur in diesem sinne sind die worte: εἰ ἔτι — ἄν ἤμην gesprochen. Und Paulus fasst damit solche ins auge, denen noch durch das kreuz Christi die welt nicht gekreuzigt ist (Gal. 6, 14), denen er mit seiner verkündigung ein ärgernis, ein σκάνδαλον ist, seine gegner, die judenchristen (Gal. 5, 11). Es liegt durchaus im geiste auch des Paulus, dass grade das missfallen der menschen an seinem evangelium für ihn ein beweis der göttlichkeit desselben ist.

Natürlich muss nun aber dieser sinn auch schon den worten: (ζητῶ) ἀνθρώποις ἀρέσκειν zum grunde liegen = oder strebe ich menschen ein wolgefallen zu sein (und nicht vielmehr Gott)? Und nun offenbart sich uns der paulinische gedanke der worte klar. Paulus hat den abfall der Galater zu einer zweiten, andersartigen evangelienform als einen abfall von Gott (τοῦ καλέσαντος ὑμ. ἐν χ. Χρ.) dargestellt. Er hat in leidenschaftlicher aufregung über diesen abfall der Galater, gewiss der göttlichkeit seines evangelium, den bannfluch wider alle geschleudert, welche die Galater anders befrohbotschaften. Nun begründet und rechtfertigt er diesen seinen fluch. Sein recht zu demselben liegt in der göttlichkeit seines evangelium. Diese behauptet er und zwar negativ durch leugnung dessen, dass sein evangelium menschlich sei, nach zwei momenten: einmal, dass es nicht menschen, sondern der (eine, wahre) Gott selbst ist, an den zu glauben er (in diesem augenblicke, wo er einen solchen bannfluch schleudert) überredet, dass also sein evangelium nicht menschlichen, sondern göttlichen ursprungs sei; dann, dass er nicht strebt bei menschen gefallen zu finden (sondern nur bei Gott), das heißt, dass er aus dem unlautern triebe, menschen mit seinem evangelium (vom kreuz) kein ärgernis zu geben, sondern zu gefallen, das gottentsprungene nicht irgendwie vermenschlicht habe (z. b. Gal. 2, 5). Mit diesen menschen blickt er, wie im ersten satzgliede auf die jerusalemischen apostel, deren überlieferung und autorität man ihn unterwerfen wollte, so im zweiten auf seine jerusalemischen gegner, denen sein evangelium vom kreuze ein ärgernis war (Gal. 5, 11). Weil aber dieses missfallen seiner gegner, von denen er offenbar die jerusalemischen apostel auch hier nicht ausschließt, bei dem ansehen, welches sie in den galatischen gemeinden gewonnen hatten, einen

schatten auf ihn werfen könnte, so macht er diese tatsache (des missfallens an ihm), welche als das unausgesprochene resultat der frage: ἢ ζητῶ ἀνθ. ἀρ; sich ergibt, zum ausgang einer behauptung, durch welche der schatten zum lichtstrahl wird. Grade das missfallen seiner gegner an seinem evangelium ist ein beweis für die göttlichkeit desselben. Das ist die bedeutung der worte: εἰ ἔτι — ἂν ἤμην (das ἔτι, wie so oft bei Paulus, ausdruck jener objektiven zeit, welche für Paulus mit dem σταυρὸς τ. Χρ., dem aufgang eines neuen wesens, angebrochen ist). Wenn ich jetzt noch menschen gefiele, wäre ich Christi diener wol nicht.

Der letzte einblick in den paulinischen sinn unserer worte wird aber gewonnen durch reflexion auf ihr verhältnis zum folgenden. Wenn hier (1, 11—2, 21) Paulus ebenfalls negativ in zwei momenten den beweis führt der göttlichkeit seines heidenevangelium, so ist dieser beweis nur die weitere ausführung (γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί) der beiden v. 10 noch unbewiesen hingestellten momente der nicht-menschlichkeit seines evangelium. Und zwar beziehen sich die worte v. 11—24 mit dem beweise, wie das heidenevangelium des Paulus rein göttlichen ursprungs und von aller menschlichen einwirkung der jerusalemitischen apostel frei sei, auf das erste glied des v. 10: ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; die ausführungen des zweiten kapitels aber mit dem beweise, wie Paulus in den streitunterredungen zu Jerusalem und Antiochien im gegensatze zu den jerusalemiten und ihren häuptern die diesen ärgerliche (5, 11) form des heidenevangelium als göttliche behauptet habe, beziehen sich zurück auf die worte: ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; Und so sehen wir, wie Paulus in diesen worten v. 10 nach seiner sitte zu ende des überganges kurz das thema des nächsten teiles seines briefes aufstellt. (cf. Röm. 1, 17. 1. Cor. 1, 12).

Diese verknüpfung der worte v. 10 mit dem folgenden ist aber kein geringes moment in dem beweise für die richtigkeit unserer erklärung.

b) Gal. 5, 11.

Die stelle Gal. 5, 11 ist von der exegese mit 1, 10 verknüpft. Auch in ihr findet man eine beschuldigung der gegner des Paulus berührt, dass dieser, wo menschengefälligkeit gegen die heiden ihn nicht bestimme, die beschneidung noch verkündige.

Die angenommene erklärung der stelle ist nämlich: Paulus wolle eine behauptung der irrlehrer, dass er anderswo die notwendigkeit der beschneidung predige (περιτομὴν ἔτι κηρύσσει) „kurz durch einen schlagenden erfahrungsbeweis" widerlegen in dem nachweise, wie mit der annahme von der wirklichkeit dieser behauptung die wirklichkeit einer andern tatsache (ἔτι διώκομαι) nicht bestehen könne, und der zweck des satzes sei, die nichtwirklichkeit (περιτομὴν οὐκέτι κηρύσσω) der behaupteten wirklichkeit (περ. ἔτι κηρύσσαι) darzutun. [Auch Hilgenfeld (ztschrft. für wiss. theolog. 1860 p. 215 sq.) hält an der erklärung fest, Paulus weise ein vorgeben der gegner zurück, dass er selbst noch die beschneidung verkünde. Aber zu welchen consequenzen drängt diese annahme? „Die gegner geben sich selbst den schein einer übereinstimmung mit den grundsätzen des Paulus. Lässt man auch die beschneidung des Timotheus auf sich beruhen, so ist nichts glaublicher, als dass die judenchristlichen gegner anfangs unter dem vorgeben, dass werk des Paulus

in seinem geiste (!) nur fortzusetzen, in den von ihm gepflanzten gemeinden eingang suchten, und offenen widerspruch gegen die grundsätze des heidenapostels zunächst vermieden. Sogar das vorgeben, dass er selbst gegen die beschneidung nichts einzuwenden habe, konnten sie durch allgemeine darstellung seines abhängigen verhältnisses zu der urgemeinde glaublich machen.“ Wo hat Hilgenfeld, außer dieser stelle nach seiner deutung, eine historische spur für solche vermutungen? Und wie hätten in heidengemeinden, in denen Paulus den *Χριστὸς Ἰησοῦς ἐσταυρωμένος* mit dem *καλεῖν ἐν χάριτι Χριστοῦ* und dem *οὔτε περιτομή τι ἔστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις* als grundlage seines evangelium predigte (Gal. 3, 1; 1, 6; 6, 15), die gegner sich den anschein geben auch nur können, dass sie im geiste des Paulus sein werk fortsetzten? Und wie hätten in heidengemeinden, in denen sie den hauptangriff gegen Paulus damit richteten, dass er die beschneidung nicht mehr verkündete (cf. Gal. 2), die gegner vorgeben auch nur können, dass er irgend wo die beschneidung noch verkünde?]

Und wie kommt man zur annahme einer solchen beschuldigung des P a u l u s von seiten der gegner? Meyer spricht aus, diese annahme sei ein schluss aus unserer stelle; Rück. setzt hinzu, sie sei ein notwendiger schluss aus der form des gedankens. Wir haben also auch hier, wie 1, 10, eine hypothese der exegeten.

Doch aber ist ja dieser hypothese grade die grammatische form des satzes entgegen. Hätte Paulus die nichtwirklichkeit eines als wirklich behaupteten (*περ. ἔτι κηρύσσει*) dartun wollen durch nachweis, wie mit der tatsächlichen wirklichkeit des als wirklich behaupteten die wirklichkeit eines andern (*οὐκέτι διώκομαι*) gegeben wäre, dessen nichtwirklichkeit gewiss ist (denn: *ἔτι διώκομαι*): so hätte er die in der griechischen sprache für dies verhältnis ausgeprägte form wählen müssen: *εἰ ἔτι ἐκήρυσσον, τί ἔτι ἐδιωκόμην ἄν;*

Die grammatische form des satzes verlangt vielmehr die auffassung, Paulus habe zeigen wollen, wie bei der wirklichkeit einer voraussetzung, die wirklichkeit einer folge notwendig gegeben sei. Und zwar geht der zweck dieser satzform nicht auf den schluss der nichtwirklichkeit der bedingung: wenn a wäre, so wäre b; nun ist b nicht, folglich ist a nicht. Ein solches verhältnis könnte griechisch nur ausgedrückt werden durch: *εἰ ἦν — ἦν (ἄν)*. Vielmehr geht nach der form des satzes der zweck des gedankens auf die notwendigkeit der folge: wenn a ist, so ist notwendig auch b. Deshalb auch ist der folgesatz in frageform ausgesprochen — eine rhetorische form, um die l o g i s c h e notwendigkeit der folge bei der wirklichkeit der bedingung hervorzuheben. Der redende fragt, nach welcher logik man mit der wirklichkeit der bedingung das gegenteil (*ἔτι διώκομαι*) der von ihm gedachten folge (*οὐκέτι διώκομαι*), verknüpfen wolle, um durch den gegensatz hervorzuheben, wie mit der wirklichkeit der bedingung nur die e i n e folge, welche der redende zieht (*οὐκέτι διώκομαι*) logisch verknüpft werden könne. Der sinn der worte ist also: ich aber, lieben brüder, wenn ich in wirklichkeit beschneidung noch predige, so ist notwendig, dass ich nicht mehr verfolgt werde; an meine predigt von der beschneidung ist meine nichtverfolgung mit notwendigkeit gebunden.

Doch entsteht hieraus nicht der abersinn, dass Paulus behaupte, er predige noch jetzt die beschneidung und werde nicht mehr verfolgt? Gewiss, wenn die exegese vergisst, was sie auch Gal. 2, 14 vergessen, und wodurch sie sich dort, wie hier, in komische schwie-

rigkeiten verwickelt hat, vergisst, dass es eine reale und logische wirklichkeit gibt, dass aber εἰ c. ind. und ind. praes. zwar die reale wirklichkeit ausdrücken kann, aber grade die form ist für die nur logische wirklichkeit. Damit wird diese form des bedingungssatzes zu einer form der dialektik, um logisch die notwendige verknüpfung einer bestimmten folge mit einer bestimmten bedingung darzustellen und nachzuweisen, dass diese folge einzig folge dieser bedingung sei.

Und hieraus ergibt sich der gedanke des Paulus, wenn man zweierlei beachtet. Das ἔτι bedeutet keine subjektive zeit für Paulus, als ob derselbe ausdrücken wolle, dass er jetzt nicht mehr, wie einst, die beschneidung predige. Dieser unnütze streit, wie diese fassung des ἔτι konnte nur sinn haben bei der falschen auffassung des bedingungssatzes überhaupt. Es bezeichnet ἔτι eine objektive zeit, wie sie für Paulus bestimmt wird durch den σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ, mit welchem τὰ ἀρχαῖα παρῆλθε. Das ἔτι hat den sinn des νῦν 2. Cor. 5, 16: wenn ich, nachdem die tatsache des kreuzestodes eingetreten ist, die beschneidung noch predige (cf. 1, 10). Das wort κηρύσσειν aber hat stets die prägnanten sinn: als göttliches wort, göttlichen willen verkündigen. So ist der gedanke des Paulus: ich aber, lieben brüder, wenn ich beschneidung noch als göttlichen willen verkündige, was werde ich noch verfolgt? d. h. mit meiner predigt von der fortdauernden göttlichkeit der beschneidung ist notwendig das aufhören meiner verfolgung verbunden.

Das ist der logische sinn des satzes. Paulus will, die Galater sollen seine nicht-verfolgung mit logischer notwendigkeit an seine predigt von der beschneidung gebunden sehen. Nun aber in der wirklichkeit wird doch Paulus verfolgt. Was ist denn nun der wirkliche inhalt des gedankens? Der beweis, dass, wenn Paulus nun doch verfolgt wird, seine verfolgung einzig den grund hat, weil er die beschneidung nicht mehr verkündet. Denn eben immer auf die notwendigkeit der folge geht diese satzform: wenn a ist, so ist notwendig b; da nun doch b nicht ist, so ist b nur nicht, weil a nicht ist. Und das eben ist es, was Paulus in wirklichkeit mit diesem satze will, den Galatern mit dem zwange logischer notwendigkeit beweisen, dass seine verfolgung (ἐγὼ δέ in etwas freiem gegensatze zn dem ὁ ταράσσων v. 10) einzig und allein die folge dessen sei, dass er die beschneidung nicht mehr als göttlichen willen verkünde*).

---

*) [Hilgenfeld (l. c. p. 218) wendet gegen diesen beweis aus der grammatischen form des satzes: Das N. T. kennt auch εἰ c. ind. praes., wo man eigentlich εἰ mit dem imprf. oder ind. aor. erwarten sollte. Und es ist grade die weise des Paulus, auf solche weise die unwahrheit einer vorgeblichen behauptung darzutun. Aber die beiden stellen, die er citirt, beweisen nur für den verf. Die erste ist 1. Cor. 15, 29: εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται (wie man in Corinth wirklich behauptete) τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; Und hiermit hätte Paulus die unwahrheit einer vorgeblichen behauptung dartun wollen im sinne der form εἰ ἦν — ἦν ἄν? Weil wir jeden tag todesgefahr leiden, weil sie sich für die toten taufen lassen, darum stehen diese toten auf. Das wäre doch eine eigentümliche logik gewesen! Nein umgekehrt: wenn a nicht ist, so ist notwendig auch b nicht; da nun doch b ist, so ist **b** nur, weil **a** ist. Wir leiden todesgefahr, sie lassen sich taufen

So liegt in den worten keine spur einer beziehung auf eine anschuldigung der gegner, dass Paulus anderswo noch die beschneidung predige.

Aber wir haben hiermit erst die hälfte des gedankens. Paulus — und das hat die form des satzes bestimmt — verknüpft mit der bedingung der ersten satzhälfte noch eine andere folge: *ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*. Denn die worte: „so ist ja also vernichtet das ärgernis des kreuzes" erscheinen zunächst als eine folgerung aus der bedingung: *εἰ περ. ἔτι κηρύσσω*; zugleich aber auch stehen sie mit dem *τί ἔτι διώκομαι* in kausalem verhältnisse. Paulus will damit auch den letzten grund seiner verfolgung aufweisen. Weil eben mit jener bedingung — der predigt von der fortdauernden göttlichkeit der beschneidung — das ärgernis des kreuzes vernichtet wird, so ist der grund seiner verfolgung aufgehoben, und kein grund mehr die wirkung, die verfolgung des Paulus, fortdauern zu lassen *).

Aber in welchem zusammenhange steht diese bedingung mit dieser folge? Meyer sagt im sinne der gewöhnlichen erklärung: *τὸ σκάνδαλον τ. στ.* sei der anlass zur verwerfung des evangelium, welcher dadurch gegeben wird, dass der kreuzestod als der einzige heilsgrund verkündigt wird. Weil Paulus den kreuzestod als des gesetzes ende predigte und mit verwerfung aller gesetzesgerechtigkeit, so nahm der jude anstoß am kreuze und verwarf den glauben.

Auch hier, wie so oft bei M., wo es sich um den gedanken handelt, ist der mittelpunkt des paulinischen gedankens verrückt. Es handelt sich im zusammenhange nicht um einen anlass zur verwerfung des evangelium, sondern zur verfolgung des Paulus. Der gedanke hätte so ausgedrückt werden müssen: das ärgernis am kreuze ist der anlass sur verfolgung des Paulus, weil er durch die „verkün-

---

nur, weil die toten auferstehen. Paulus will den Corinthern beweisen, dass sein und ihr tun die auferstehung (in ihrer überzeugung) notwendig voraussetzt. So will er hier den Galatern beweisen, dass seine verfolgung das nicht mehr verkündigen der beschneidung notwendig voraussetzt. Die andere stelle ist Röm. 3, 7: *εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ* (wie man die lehre des Paulus wirklich verdrehte), *τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι*; Aber die protasis wäre eine verdrehung der lehre des Paulus, und Paulus wollte aus einer logisch notwendigen aber unwirklichen consequeuz in der apodosis die unwirklichkeit der protasis beweisen? Die protasis gibt ja v. 7, wie v. 5, die eigenste lehre des Paulus. Und dieser will den Römern nur beweisen, dass bei dieser protasis sie doch nicht berechtigt wären, die logisch allerdings möglichen consequenzen zu ziehen, da diese zu irreligiösen behauptungen führen müssten, *ὧν τὸ κρῖμα ἔνδικόν ἐστιν*.

Meyer freilich behauptet, Paulus hätte auch sagen können: *εἰ π. ἐ. ἐκήρυσσον, τί ἐ. ἐδιωκόμην ἄν*; und nennt meine deutung sehr spitzfindig. Aber sie ist doch nicht mehr spitzfindig, als dass eben nur Meyer die spitze nicht finden kann.]

*) [Hofmann, Galaterbrief p. 175: „folglich betont der apostel, dass diese beschaffenheit seiner predigt, keine predigt der beschneidung zu sein, den einzigen grund bildet, warum er verfolgung erleidet." Der verf. freut sich, dass Hofmann in der erklärung dieser so schwierigen und so missverstandenen stelle mit ihm zusammenstimmt, selbst wenn Hofmann diese freude nicht teilen sollte.]

digung des kreuzes" die verkündigung der beschneidung als göttlichen willen aufgehoben hat. Weil Paulus den kreuzestod als der beschneidung ende predigte, so nahm der jude — oder doch vielmehr die ἀναστατοῦντες v. 12, die judenchristlichen gegner des Paulus — welche die göttlichkeit der beschneidung nicht aufgeben wollten, anstoß am kreuze und verfolgten den Paulus.

Denn wir nehmen bei Meyer mit recht anstoß an dem: „juden"*). Wenn doch der unmittelbare zusammenhang mit v. 12 beweist, dass die folgerung ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τ. σταυροῦ im sinne der ἀναστατοῦντες gezogen ist, diese aber die (juden) christlichen gegner des Paulus sind, so ist ja von einem σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ für den christen und nicht den juden die rede. Und es kann diese verrückung des sinnes dieser worte nur zu einer großen täuschung über die entscheidende bedeutung dieser stelle führen.

Dass nämlich der kreuzestod Jesu auch auf die juden, welche an ihn als den Messias glaubten, einen schneidenden eindruck gemacht habe, ist von der überlieferung aufbewahrt einmal darin, dass die jünger und apostel bei lebzeiten Jesu die hindeutung auf seinen tod nicht fassen können (Matth. 16, 21 sq. 17, 23), dann darin, dass, als nun die katastrophe hereinbricht, der tod wirklich zu einem σκάνδαλον für die jünger wird (Matth. 26, 31). Es fehlt freilich die genauere kunde über die wirkung dieses ausganges Jesu auf das gemüt der jünger; es kann aber jenes ärgernis nur der widerspruch eines durch das jüdisch-geschichtliche messiasideal und die teleologie des jüdischen theismus bestimmten religiösen bewusstseins mit der tatsache des kreuzestodes gewesen sein, ein widerspruch, der einen wenn auch vorübergehenden unglauben zur folge hatte (Matth. 26, 30: ἀπαρνήσῃ με Luc. 22, 32). Nur unter dieser voraussetzung ist die entscheidende wirkung der auferstehung zu begreifen. Die gewissheit nämlich der auferstehung des kreuzestoten wurde nun die wiederherstellung des glaubens an Jesus als den Messias; ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν (Apoc. 2, 8 cf. 1, 18). Und diese gewissheit vernichtete auch das σκάνδαλον des kreuzestodes des Messias für die gläubigen juden und jünger insoweit, als durch die auferstehung die göttliche rechtfertigung dessen, der sich Messias und sohn Gottes genannt hatte, gegeben war. Zugleich hob die auferstehung den widerspruch der wirklichkeit des kreuzestoten mit der geschichtlichen messiasidee insoweit auf, als die jünger den tod in schmach nun als nur den durchgangspunkt zur parusie in herrlichkeit auffassten, wo endlich das theokratisch-nationale bewusstsein und die nationale messiashoffnung volle befriedigung, und das judentum die vollendung finden würde, welche ihm in diesen hoffnungen vorbehalten war. Und endlich fand nun auch, nachdem die gewissheit der auferstehung den glauben an den kreuzestoten als den Messias wiederhergestellt hatte, das religiöse bewusstsein der messiasgläubigen juden in den im geschichtlich-jüdischen bewusstsein schon offenbaren ideen des stellvertretenden leidens und der erlösung durch stellvertretendes leiden (Jesaja 53, cf. c. 43 init.) die formen, durch welche ihm das unbegreifliche des kreuzestodes des Messias im sinne des geschichtlichen gotteswortes erklärt ward. Und so war schließlich das religiöse bewusstsein der judenchristen über jedes σκάνδαλον des kreuzestodes beruhigt, ohne dass der kreu-

*) Auch Hilgenfeld sonst und noch ztschrft. für wiss. theol. 1866 p. 297 hält daran fest, dass die juden die verfolgenden sind.

zestod zu einem bruch des messiasgläubigen mit dem geschichtlich-religiösen bewusstsein der judenchristen geworden war. Vielmehr war die gewissheit der auferstehung mit der aussicht der parusie grade die wiederherstellung geworden der continuität des messiasgläubigen und geschichtlich-religiösen bewusstseins.

Aber dennoch war das religiöse bewusstsein der judenchristen über den kreuzestod nur beruhigt, nicht befriedigt. Denn derselbe war ihm nur erklärt, nicht von ihm begriffen. Denn wenn nun die teleologie des theismus die frage herausdrängte: warum aber war doch dieser tod des Messias ein notwendiger akt Gottes zur erfüllung der messianischen verheißungen und hoffnungen? — so hatte das geschichtlich-religiöse bewusstsein keine antwort auf diese frage nach der notwendigkeit des kreuzestodes. Und deshalb blieb dennoch für das judenchristliche bewusstsein der kreuzestod ein dunkler punkt.

Und dieser dunkle punkt ward zum brennenden stachel, als die logische consequenz des teleologischen theismus in Paulus jene frage nach der göttlichen notwendigkeit des kreuzestodes aufwarf und löste, diese lösung aber, der begriff des kreuzestodes, sich dadurch vollzog, dass Paulus durch einen schöpferischen akt des geistes, jene gnosis nämlich des kreuzestodes, die continuität des geschichtlich-religiösen und des messiasgläubigen bewusstseins zerriss, und das judentum und den inhalt des geschichtlich-religiösen bewusstseins der judenchristen zu den trümmern einer untergegangenen welt warf.

Das ist an unserer stelle das *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* für die judenchristen: der begriff des kreuzes Christi als untergang des judentums im heidenevangelium des Paulus. So ist es der grund für die leidenschaftliche verfolgung des Paulus.

Weil aber die judenchristen nicht fähig waren, diesen begriff des kreuzes Christi weder geistig zu überwinden, noch gläubig anzuerkennen (Röm. 10, 3), so suchten sie ihn praktisch zu negiren, d. h. gesetz und beschneidung als eine zum eintritt in das messianische reich und erbe notwendige forderung festzuhalten. Das ist der kausale zusammenhang der bedingung: „wenn ich die beschneidung noch verkünde“ mit der folge: „so ist ja vernichtet das ärgernis des kreuzes“. Denn mit der fortdauer der beschneidung war dem *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* wenigstens der brennende stachel genommen. Weil aber dieser trieb der judenchristen nach vernichtung des kreuzes, für Paulus der spitze des göttlichen heilswillens, auf dem höheren standpunkte des Paulus nicht mehr als beschränkte gebundenheit an die geschichtliche gottesoffenbarung und den nationalen geist, sondern nur als gottlose verstocktheit irreligiöser eitelkeit und nationaler selbstsucht erschien, so hat Paulus damit das recht, seinen gegnern jenen wunsch voll bitteren hohnes zuzuschleudern: möchten sich doch noch verschneiden, die euch aufwiegeln!

Nun ist der gedanke des Paulus klar. Er will den Galatern den geheimen, unausgesprochenen grund seiner verfolgung von seiten seiner gegner denunziren: ich, lieben brüder, werde nur verfolgt, weil ich die beschneidung nicht mehr verkünde; denn, wenn ich sie noch als göttlichen willen verkünde, was werde ich noch verfolgt? — So ist ja vernichtet das ärgernis des kreuzes!

c) Gal. 6, 12—16.

[In engem gedankenzusammenhange mit Gal. 5, 11 steht Gal. 6, 12—16. Beide stellen erläutern sich gegenseitig.

Paulus enthüllt hier zum schlusse in eigenhändigen, großen schriftzügen noch einmal den Galatern das innerste, unausgesprochene wesen seiner gegner, aus welchem her sie den Galatern die notwendigkeit der beschneidung aufschwatzen. Alle, welche nach einem schönen scheine begehren im fleische, diese zwingen euch dazu, euch zu beschneiden, allein nur damit sie durch das kreuz Christi nicht verfolgt werden.

Aber schon die worte *εὐπροςωπῆσαι ἐν σαρκί* sind in ihrem sinne streitig. Das verbum erhält seinen sinn aus der bedeutung des wortes *πρόςωπον*. Dies bezeichnet *τὸν ἐν τῷ φανερῷ ἄνθρωπον*, im gegensatze zu dem *ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας*, also den menschen in seiner äußern erscheinung mit hervorhebung des momentes, dass in dieser äußern erscheinung nur die äußerlichkeit seines wesens, nicht sein eigenstes inneres selbst gegeben ist (2. Cor. 5, 12, 10 7. Gal. 2, 6 u. bedeutung des wortes *σάρξ* abschn. 1. anm. zu *καρδία*). Wir haben uns also leute zu denken, deren wollen auf eine schöne erscheinung geht in dem, was dem eigensten, wahren selbst des menschen äußerlich ist. Den begriff dieses äußerlichen bestimmt näher der zusatz *ἐν σαρκί*. Und an der richtigen fassung dieses zusatzes hängt die richtige auffassung dieser worte. Meyer behauptet nun, *σάρξ* bezeichne das dem heiligen geiste entgegengesetzte element des zur sünde ziehenden ungeheiligten und unveredelten menschenwesens, in welchem jene heuchler lebend gleichwohl einen guten anschein haben wollen, also im sinne gleich *σαρκικοὶ ὄντες*; sie wollen eine wohlgefällige außenseite haben, wärend sie in einem an sich so hässlichen tun und treiben sind, im elemente der *σάρξ* sich bewegen. So wird das scheinheilige wesen dieser leute charakterisirt. Entweder eine verkehrte erklärung, oder ein sonderbarer gedanke; jenes durch eine grammatisch verkehrte, dieses durch eine begrifflich verkehrte auffassung von *ἐν σαρκί*. Die unklaren worte Meyers könnten den verständigen gedanken enthalten: obwol sie in sündigem tun sind, wollen sie doch eine schöne außenseite haben. Dieser verständige gedanke käme aber nur heraus durch eine grammatisch verkehrte exegese, dadurch nämlich, dass Meyer dass *ἐν σαρκί*, statt als adverbiale bestimmung auf den begriff *εὐπροςωπῆσαι*, als attributive bestimmung auf das subjekt *ὅσοι* bezöge, Diese irrige auffassung gesteht Meyer ein mit der behauptung, *ἐν σαρκί* sei im sinne gleich mit *σαρκικοὶ ὄντες*. Aber dann hätte eben Paulus schreiben müssen: *ὅσοι ἐν σαρκὶ ὄντες θελ. εὐπρ.* Dieser irrtum aber hängt mit der behauptung zusammen, dass *εὐπροσωπ.* den nachdruck habe; hiedurch wird wenigstens erklärbar der irrtum, *ἐν σαρκί* grammatisch und logisch von *εὐπρ.* loszulösen und mit *ὅσοι* zu verbinden. Und diese irrige behauptung hängt wieder am den eigentümlichen kanon Meyers, dass in griechischer wortverbindung immer das voranstehende den nachdruck habe — ein kanon, der auf einer mangelhaften erkenntnis vom wesen der wortfolge beruhend, fast durch jeden griechischen und paulinischen satz widerlegt wird. Im gegenteil, *ἐν σαρκί* ist adverbiale bestimmung zu *εὐπροςωπῆσαι*, gibt die nähere bestimmung seines begriffes, steht deshalb dem zu bestimmenden worte nach und hat den logischen nachdruck. Und im bewusstsein des Paulus kann das allgemeine *ἐν σαρκί* auf *εὐπρ.* und nicht auf *ὅσοι* bezogen, nur den umstand der art und weise, das gebiet angeben, in welchem das

εὐπρ. sich offenbart, wodurch es aber seine besondere weise, seinen besondern charakter erhält. Das εὐπρος. der irrlehrer soll aufgefasst werden als ein εὐπρ. ἐν σαρκί. Wenn man aber mit dieser grammatisch richtigen verbindung Meyers begriffliche auffassung von ἐν σαρκί — die ethische — verbände, so würde der sonderbare sinn entstehen: alle, welche eine schöne außenseite suchen in dem, dass sie sündig sind. Und wir würden so die sonderbarste art von „gleisnerclique" erhalten, welche, wärend sonst die heuchler hinter dem scheine des guten ihr inneres verstecken, umgekehrt hinter dem scheine der sünde ihr selbst verbergen und durch sündiges tun eine schöne außenseite erstreben würden. Aber σάρξ ist hier nicht ethisch zu fassen. Den schon in dem verbum εὐπρος. ausgesprochenen gegensatz von äußerem und innerem vollendet der zusatz ἐν σαρκί dadurch, dass er dies äußere charakterisirt als das fleischliche, sinnliche und zwar mit hervorhebung des momentes, dass in dem sinnlichen, als dem ungöttlichen, der gegensatz gegen das pneumatische, als das göttliche, gegeben ist. Der sinn der worte ist nur: alle, welche einen schönen schein begehren im fleischlichen, sinnlichen. Ganz schief ist also die auffassung Meyers, Paulus charakterisire die irrlehrer als scheinheilige, eine gleisnerclique. Paulus zeichnet vielmehr eine irreligiöse geistesrichtung, welche, statt auf das innere, wesenhafte (καρδία), göttliche (πνεῦμα), auf einen schönen schein im äußerlichen, unwahren (πρόσωπον), ungöttlichen (σάρξ) geht, auf die welt des äußeren, endlichen scheins. Das conkrete, welches diesen abstrakten bestimmungen zum grunde liegt, ist leicht zu finden. Bei Meyer bleibt es gänzlich unklar, worauf sich dieses leben jener heuchler „im elemente des zur sünde ziehenden, ungeheiligten und unveredelten menschenwesens" beziehe, bleibt namentlich dunkel, in welchem verhältnisse dies leben im elemente der σάρξ zu dem drängen auf beschneidung der heidenchristen stehe. Und doch muss dies das engste sein, da Paulus aus dieser geistesrichtung eines θέλειν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί das drängen auf beschneidung herleitet. Beides wird klar, wenn man das ἐν σαρκί auf die beschneidung bezieht. Die worte εὐπροσωπ. ἐν σ. sind dann ausdruck einer geistesrichtung, welche diesem drängen auf beschneidung der heidenchristen zum grunde liegt. Die beschneidung ist nämlich ein äußerliches, sarkisches. Freilich soll sie sein äußeres zeichen eines innern, ein σημεῖον als σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης. Aber als äußeres kann sie getrennt vom innern als ein bloßer schöner schein festgehalten werden, mit dem sich kein interesse auf das innere, wesenhafte sein, auf innere gerechtigkeit verbindet. In diesem sinne steht Röm, 2, 28 ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή gegenüber der περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι; in diesem sinne charakterisirt der apostel die, welche zur beschneidung drängen, als solche, welche nur nach einem schönen scheine im fleischlichen begehren, als solche, die, obwol die sich beschneidenden selbst der inneren, sittlichen gerechtigkeit ermangeln (cf. v. 13 u. Röm. 2, 25 26), dennoch an dem schönen gerechtigkeitsscheine der beschneidung festhalten, die doch nur als zeichen innerer gerechtigkeit wahre bedeutung haben könnte.

Damit aber heißen nun die worte nicht: „alle, welche wohlgefallen wollen durch beschneidung u. gesetzbeobachtung", wie Meyer auch unsere erklärung verunstalten und schwächen könnte (cf. l. c. p. 280). Sondern Paulus charakterisirt und verurteilt zugleich unmittelbar mit dem zusatze ἐν σαρκί diese wertschätzung der beschneidung dadurch, dass er sie auf ihr irreligiöses, ungöttliches

prinzip zurückführt, auf eine geistesrichtung, die irreligiösen, unchristlichen sinnes an der welt des äußeren, endlichen scheins (σάρξ) hängend, in dieser ungöttlichen welt des sinnlichen, endlichen scheins nach einem schönen äußern begehrt*). Das sind die judaisten, die, obwol sie bei ihrer beschneidung der inneren gerechtigkeit ermangeln, dennoch irreligiösen sinnes an der beschneidung, an diesem schönen scheine des fleischlichen festhalten, und deshalb die heidenchristen zur beschneidung zwingen, um diesen schönen schein aufrecht zu erhalten. Und auch noch ein anderes moment muss geltend gemacht werden. Die beschneidung war zugleich die äußere form, in welcher der same Abrahams als das volk der verheißung, in welcher die jüdische nation als die von Gott erwählte im gegensatze zum heidentum sich darstellte, sie war im sinne der judenchristen die notwendige form des Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. In diesem sinne prangten die jüdischen verstörer den heidnischen Galatern gegenüber mit der beschneidung als der notwendigen existenzform des volkes der erwählung. Dem Paulus aber war dies prangen, weil es bar war alles sittlichen interesses und weil für ihn die erwählung nicht mehr an diesem zeichen haftete, ein bloßes prangen mit einem schönen scheine, ein selbstsüchtiger trieb nationaler eitelkeit. Dieser aber konnte natürlich nur befriedigt werden, wenn die heidenchristen durch ihre eigene beschneidung den schein als wesen, das an sich wesenlose als ein absolut wesenhaftes selber noch anerkannten. Dagegen aber die unbeschnittenheit der heidenchristen würde ihnen die völlige wertlosigkeit dieses schönen scheines predigen, predigen, dass die absoluten güter, gerechtigkeit und erwählung, auch ohne beschneidung zu gewinnen sind. Und dies ist in dieser „energischen stelle“ offenbar eine bei weitem kräftigere und vielsagendere, besonders aber historisch viel bestimmtere und greifbarere „charakteristik der pseudoapostel“, als Meyers allgemeine, und deshalb so nichts sagende, unfassbare phrase von scheinheiliger gleisnerclique. Dazu passt diese charakteristik allein in den zusammenhang des ganzen abschnittes, besonders zu v. 14, der den gegensatz zu v. 12 bildet, nach Meyers erklärung aber in gar keiner beziehung zu ihm steht**).

Auch die folgenden worte: *μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται* haben bis jetzt noch eine doppelte deutung. Die eine erklärt nach analogie der *παθήματα τοῦ Χριστοῦ*: damit sie nicht mit dem kreuze des Messias d. h. wie der Messias mit dem kreuzestode verfolgt werden. Grammatisch wäre diese erklärung zu ertragen. Sie wird aber von solchen schwierigkeiten des gedankens in

*) Paulus spricht hier wie v. 13. Statt zu sagen: „damit sie an eurer beschneidung“, sagt er: „damit sie an eurem fleische einen ruhm haben“, um durch aufnahme des begriffes von *περιτομή* unter die sein wesen offenbarende kategorie der *σάρξ* das rühmen der gegner als ein fleischliches, deshalb ungeistiges, irreligiöses zu kennzeichnen und als verdammlich aufzuzeigen.

**) Im resultate ähnlich, wie der verf., erklärt Wieseler; aber das richtige resultat ist in construktion und gedanken mit irrigem gemischt.

Unbegreiflich Hofmann: „*εὐπρόςωπος ἐν σαρκί*“ ist, wer ein angenehmes, heiteres aussehen hat, dessen heiterkeit dem natürlichen wesen entstammt; wer eine von natürlichem wolbehagen stammende und zeugende angenehme heiterkeit der äußeren erscheinung hat.“

sich und im zusammenhange gedrückt, dass sie mit recht von den meisten exegeten aufgegeben ist. Die andere deutung, der auch Meyer und Wieseler folgen, nimmt den *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* im sinne von *τὸ κήρυγμα τοῦ σταυροῦ*, das verhältnis des dativs zum verbum kausal, und erklärt: damit sie wegen (der predigt) des kreuzes Christi, weil sie Christum als gekreuzigten predigen, sich keine verfolgung zuziehen. Diese auffassung ist in dieser form unmöglich. Denn einzig für Paulus wäre es, den ausdruck *ὁ σταυρὸς τοῦ Χρ.*, der sonst nur von der tatsache und ihrer bedeutung steht, im sinne von *κήρυγμα τοῦ σταυροῦ τ. Χρ.* zu nehmen. Diese richtige einsicht hat Wieseler zu v. 14, aber noch nicht hier zu v. 12. Und unmöglich wäre der dativ in der bedeutung des moralischen beweggrundes (für die juden zur verfolgung); in diesem sinne müsste stehen: *διὰ τὸν σταυρὸν τ. Χρ.* Der dativ könnte nur die bedeutung des realen grundes haben: dadurch, dass sie u. s. w., wie auch in den citirten stellen Röm. 11, 20; 2. Cor. 2, 13 dies die allein richtige bedeutung ist. Denn Röm. 11, 20 heisst: dadurch, dass unglaube war, trat die folge ein, dass sie ausgebrochen wurden; und 2. Cor. 2, 13: dadurch, dass der gottesgeist in mir mich trieb, hatte mein fleisch keine ruhe. So muss auch hier erklärt werden: dadurch, dass das kreuz Christi vorhanden ist (gepredigt wurde), tritt die folge ein, dass u. s. w. (cf. Hofmann: dass ihnen das kreuz Christi keine ursache der verfolgung werde.) Unleidlich aber ist der sinn der erklärung. Ist es der, dass die irrlehrer zwar den *σταυρός τοῦ Χριστοῦ* gepredigt, mit ihm aber das drängen auf beschneidung verbunden haben, so liegt darin im sinne Pauli ein doppelter irrtum, wie unsere ausführung zu 5, 11 wird einleuchtend gemacht haben. Mit der predigt vom *σταυρὸς τοῦ Χρ.*, als einer offenbarungstatsache göttlichen heilswillens, ist einmal ein drängen auf beschneidung nicht vereinbar, da beides sich aufhebt. Dann ist es eine gänzliche verkennung des wesens der judenchristen, wenn man für möglich hält, dass sie überhaupt den *σταυρὸς τοῦ Χρ.*, dieses prinzip des paulinischen evangelium, hätten predigen, d. h. als den heilswillen Gottes verkündigen können. Diese galatischen judenchristen, denen der *σταυρός* ein *σκάνδαλον* war, wie hätten sie ihn als göttlichen heilswillen predigen mögen! Sie vertuschten das kreuz und predigten die auferstehung. Der dativ müsste deshalb in der bedeutung eines nur möglichen grundes genommen werden als brachylogische verkürzung eines bedingungssatzes: *ἵνα μὴ κηρύσσοντες τὸν σταυρ. τ. Χρ. διωκωνται* = damit sie nicht, wenn sie etwa (was sie nicht tun) das kreuz Christi predigten und auf grund einer solchen predigt die beschneidung verwürfen, sich verfolgung zuziehen. Nur dieser sinn der worte würde mit dem paulinischen begriff des *σταυρὸς τ. Χρ.*, mit dem wesen der judenchristen stimmen.

Gesetzt aber, wir könnten einen solchen gebrauch des dativs und eine solche breviloquenz ertragen — was doch unmöglich ist — so täusche man sich nicht über die schwierigkeiten, von denen der sinn auch in dieser form noch gedrückt wird. Ich will nicht die ungerechtigkeit dieses urteils über die irrlehrer herausheben, als ob sie eigentlich das kreuz Christi und mit demselben die gleichgültigkeit der beschneidung nach ihrer überzeugung hätten predigen müssen — denn so müsste das verhältnis doch gedacht werden — einzig aber aus feiger furcht vor verfolgung dies nicht allein nicht getan, sondern sogar noch auf die beschneidung der heidenchristen gedrungen hätten. Paulus, der überhaupt in diesem abschnitte seinen

gegnern unlautere motive unterlegt — freilich im übrigen nur die unlauterkeit der unfähigkeit sich auf seinen pneumatisch freien standpunkt zu erheben — hätte, je gewisser er sich um des kreuzes willen verfolgt sah, wol dahin kommen können, seine gegner der feigen furcht vor dieser verfolgung zu bezichtigen. Er hat seinen gegnern noch härtere dinge gesagt. Schwieriger aber beruhigt man sich darüber, dass Paulus diese feige furcht als den alleinigen beweggrund für das drängen auf beschneidung hervorhebt (*μόνον ἵνα*) grade da, wo er unmittelbar vorher in demselben satze einen ganz anderen beweggrund geltend gemacht hat (*ὅσοι θέλουσιν* etc.). Denn der zusammenhang zwischen dem *ὅσοι θελ. εὐπ. ἐ. σ.* und dem *οὗτοι ἀν. ὑ. π.* kann doch nur dieser sein, dass die gegner, damit sie noch vor den heiden mit dem schönen schein der beschneidung prangen können, und weil für sie die beschneidung, dieser schöne gerechtigkeitsschein, nicht ein lerer schein ist, auch die heiden zur beschneidung zwingen, damit diese die beschneidung durch ihre eigne beschneidung als eine nicht lere, sondern bedeutungsvolle form anerkennen. Wie unlogisch wäre es nun von Paulus, in demselben zusammenhange ein ganz anderes motiv zu dieser forderung der beschneidung, und dieses andere als das alleinige geltend zu machen! Aber freilich, könnte Meyer fragen, ob man zu der voraussetzung berechtigt sei, dass der gedanke des Paulus sich immer in den richtigen formen bewege? Doch die beruhigung hierüber wird grade hier um so schwieriger sein, als anscheinend in diesem abschnitte jedes wort so wol erwogen ist. Eine weitere schwierigkeit derselben art entsteht aber dadurch, dass Paulus, wo er nun den gegensatz seiner gesinnung gegen die der irrlehrer darstellt, diesen gedanken, den er durch das *μόνον* so recht herausgehoben, ganz hätte fallen lassen, und nur auf den gedanken *ὅσοι θ. εὐπ. ἐ. σ.* sich beziehend, nur seine über alles sarkische und kosmische erhabene gesinnung ausspräche, doch aber in worten ausspräche, die dennoch eine direkte beziehung auf den vergessenen gedanken haben. Müssten wir nicht v. 14 den gedanken erwarten, dass er, dem das kreuz Christi einiger ruhm sei, sich auch rühme seiner verfolgung um dieses kreuzes Christi willen. Auch darin würde ein inconcinnes liegen, was bei der schärfe des paulinischen denkens nur zu begreifen wäre, wenn wir die worte, die wir als so wichtige, auch gerne als wohl überlegte erfinden möchten, als mit einer gewissen eilfertigkeit des schlusses ausgesprochen annehmen dürften.

Diese schwierigkeiten müsste man alle mit in den kauf nehmen, wenn man die gewöhnliche und Meyers erklärung festhalten will. Doch habe ich früher (cf. deutung der worte Gal. 3, 20 p. 9 anm.) einen weg gezeigt, allen diesen schwierigkeiten durch eine andere auffassung der worte zu entgehen. Und ich für mich möchte noch immer jene meine frühere erklärung festhalten, trotz der verurteilung derselben durch die kritik, dass sie mehr scharfsinnig als wahr sei.

Eine befriedigende deutung der stelle muss ein doppeltes nachweisen: wie die beiden motive zu dem *ἀναγκ. ὑ. περ.* identisch sind, dass Paulus sie mit dem *μόνον ἵνα* identisch setzen konnte*); wie die worte *μόνον ἵνα τ. σταυρ. τ. Χρ. διωκ.* den graden gegensatz bilden zu den worten v. 14—17, in denen Paulus einen gegensatz

*) Dies scheint Hofmann erkannt und deshalb seine unbegreifliche erklärung ersonnen zu haben.

seiner gesinnung gegen die irrlehrer hervorhebt. Eine scharfe auffassung des paulin. begriffes vom *σταυρὸς τ. Χρ.* liefert diesen doppelten nachweis.

Der ausdruck *ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* 1. Cor. 1, 17. 23 unterscheidet sich von dem andern *ὁ σταυρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Gal. 6, 14. 1. Cor. 2, 2) dadurch, dass ihm das moment des historisch persönlichen fehlt. Wärend daher diese form ausdruck ist des historischen der tatsache, ist jene ausdruck des durch reflexion auf die tatsache gewonnenen wesens. Es bezeichnet *ὁ σταυρὸς τ. Χρ.* den kreuzestod der messianischen persönlichkeit *Χριστός* als den mittelpunkt seiner messianischen tat, in welcher *Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* erschienen ist, um durch den tod am kreuze die *σὰρξ ἁμαρτίας* zu tode zu bringen (Röm. 8, 3 sq. 6, 5 sq. 7, 4 sq.). Insofern aber der tod des *Χριστός*, als prinzipieller persönlichkeit (Röm. 5, 12 sq. 1. Cor. 15, 22), prinzipielle bedeutung hat (Röm. 7, 4; 2. Cor. 5, 15), so ist dieser tod vernichtung der *σάρξ* an sich, und dessen, worauf die *σάρξ* zurückweist, des *κόσμος*, der welt sinnlich-sichtbarer wirklichkeit, und anbruch einer neuen schöpfung, in welcher dem prinzipe nach nur das *πνεῦμα* und das pneumatische eine bedeutung hat. Damit ist in diesem *σταυρὸς τοῦ Χρ.* auch die vernichtung jeder bedeutung der beschneidung und des nationalen judentums gegeben, weil ja auch dieses, *περιτομή* im gegensatz zur *ἀκροβυστία*, nur der *σάρξ* und dem *κόσμος* angehört.

So ist im sinne des Paulus die hingabe an den kreuzestod Christi mit der aufgabe jedes scheins, jeder noch so schönen äußerlichkeit der beschneidung und des judentums verbunden, die flucht vor dem kreuzestode Christi aber mit der hingabe an die äußerlichkeit des scheins und des fleischlichen, mit dem festhalten an beschneidung und judentum verknüpft. Könnten wir uns nun entschließen, das verfolgtwerden durch das kreuz Christi als einen geistigen akt im bewusstsein der gegner aufzufassen (und *ὁ σταυρὸς τοῦ Χρ.* bezeichnet ja nicht sowol das faktum, als den paulinischen begriff, die geistige vorstellung der tatsache), so wäre jede grammatische und logische schwierigkeit der stelle gehoben. Das drängen auf beschneidung entstammte dem motive, durch das kreuz Christi nicht verfolgt zu werden. Wie nämlich die gemeinden unbeschnittener heidenchristen hervorgegangen waren aus der paulinischen predigt vom kreuze Christi, so war ihr dasein für die judenchristen fortwärend eine mahnung an das kreuz christi im sinne des heidenapostels, eine verfolgung mit der für sie so peinlichen tatsache, dem *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*, durch welche als eine offenbarungstatsache göttlichen willens die aufhebung des nationalen judentums und der beschneidung, weil die aufhebung alles sarkischen, sinnlichen, kosmischen gefordert war. Hatten aber die heidenchristl. gemeinden durch ihre beschneidung das nationale judentum als die notwendige vermittlungsform des messianischen reiches und seiner güter anerkannt, so war der pein des kreuzestodes für die judenchristen der stachel genommen (*ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ Χρ.* Gal. 5, 11).

Dieses motiv, mit dem kreuze Christi nicht verfolgt werden und deshalb die beschneidung aufrecht erhalten zu wollen, ist nun aber zugleich identisch mit dem streben, in einer schönen äußerlichkeit im fleische sich gefallen und deshalb die beschneidung festhalten zu wollen. Die, welche verlangen tragen nach der beschneidung als dem schönen scheine der gerechtigkeit und der gotteserwählung,

dieselben wollen mit dem kreuze Christi nicht verfolgt werden, als der mahnung an die entsagung, wie der σάρξ und des κόσμος, so des schönen gerechtigkeitsscheines der beschneidung. Beide motive aber vereinigen sich in dem drängen auf die beschneidung der heidenchristen, denn diese ist eine anerkennung des schönen scheins der beschneidung als eines reellen wesens von absoluter bedeutung für die erlangung des messianischen heils; dieselbe ist eine vernichtung des peinlichen in der tatsache des σταυρός, weil eine wiedereinsetzung des judentums in sein absolutes privilegium.

In dieser deutung der stelle würden nun endlich auch die worte v. 14—16 als der reine gegensatz zu v. 12 erscheinen. Das einzige und gewiss kein stichhaltiges bedenken gegen diese erklärung wäre die fassung von διώκεσθαι in übertragener bedeutung. Wenn aber etwa eine „„augenfällige beziehung unserer stelle auf 5, 11"" gegen diese auffassung sollte geltend gemacht werden, so hat unsere darstellung von 5, 11 bewiesen, dass eine solche beziehung nur bei unserer deutung statthaft ist. Beide stellen sind ja nicht identisch in der vorstellung einer verfolgung durch das kreuz Christi, dass sie mit dieser auf einander bezogen wären. Denn hier wollen die judenchristen durch beschneidung der heidenchristen eine verfolgung durch das kreuz Christi abwenden; dort könnte Paulus durch beschneidung der heidenchristen einer verfolgung durch die judenchristen entgehen. In der vorstellung des διώκεσθαι sind beide stellen ganz verschieden. Identisch sind sie durch die gleiche beziehung, in welche sie das kreuz Christi im bewusstsein der judenchristen zur beschneidung der heidenchristen setzen. Wie dort die judenchristen vom Paulus die beschneidung der heidenchristen fordern, damit das ärgernis des kreuzes für sie vernichtet werde; so drängen sie hier selber die heidenchristen zur beschneidung, damit die verfolgung durch das kreuz Christi für sie vernichtet werde. Nur was 5, 11 objektiv ausgesprochen ist: damit das ärgernis des kreuzes vernichtet werde — ist hier subjektiv gewendet: damit sie (die sich ärgernden) nicht mehr durch das (ärgernis am) kreuze verfolgt werden. Der ausdruck hat aber nach meiner ansicht nichts befremdendes; er ist nur ungemein bezeichnend für das wirklich bestehende verhältnis. Wir wissen aus der darstellung zu 5, 11, wie der σταυρὸς τ. Χρ. für die judenchristen ein dunkler punkt, und dem paulinischen evangelium gegenüber eine schmerzende wunde war. Nun aber waren die gemeinden unbeschnittener heidenchristen die verwirklichung dieses paulinischen begriffes vom σταυρὸς τ. Χρ. Wo nun auch die judenchristen zu den heidenchristlichen gemeinden der unbeschnittenen sich wendeten, überall sahen sie sich durch die unbeschnittenheit an diesen dunklen punkt, diese schmerzliche wunde erinnert, und von denselben verfolgt.

Für welche erklärung der worte v. 12 man sich aber entscheiden möge, unmöglich ist es, dass Paulus in diesen worten ausgesprochen habe, die irrlehrer hätten zwar das kreuz Christi, aber mit beibehaltung der beschneidung gepredigt. Wie hätten — ich wiederhole es — dieselben judenchristen den σταυρὸς τ. Χρ., diesen prinzipiellen, unterscheidenden mittelpunkt des paulinischen evangelium, predigen, als offenbarung des göttlichen heilswillens verkündigen mögen, denen nach 5, 11 das kreuz ein σκάνδαλον war?! Wie hätten die, welche in dem kreuze Christi die verwerfung der beschneidung predigen mussten, zugleich mit der verwerfung den zwang zur beschneidung ausüben können. Wie wäre in der vorstellung des Paulus überhaupt eine

verbindung des *σταυρὸς τ. Χρ.*, dieses prägnanten paulinischen begriffes in prägnanter paulinischer bedeutung, mit beschneidung und judentum möglich?! Grade die „„augenfällige beziehung unserer stelle auf 5, 11"" zwingt uns auch hier anzuerkennen, dass die irrlehrer zur beschneidung drängten, weil sie das kreuz Christi nicht predigten, und weil an dem *σταυρὸς τ. Χρ.* der bruch ihres christlichen bewusstseins mit dem judentum und der beschneidung sich noch nicht vollzogen hatte. (Gal. 6, 14. 15. cf. c. 2. Cor. 5, 15—18).

Gehen wir jetzt zu v. 13 über. Im allgemeinen wird der sinn der stelle, namentlich des *οὐδὲ-αὐτοί*, durch folgende ergänzung klar: *οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν, ἀλλὰ θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι οὐχ ἵνα ὑμεῖς τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάξητε, ἀλλ' ἵνα αὐτοὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται.* Aber die erklärung der worte ist Meyer gänzlich missraten. Es liegt dies zunächst an der verwerfung der besser bezeugten lesart *περιτεμνόμενοι.* Obwol Meyer und viele mit ihm die absolute notwendigkeit des part. perf. behaupten und das part. praes. als ungereimt verwerfen, weil sie es nicht reimen können, so ist für den gedanken des Paulus das part. praes. festzuhalten und notwendig*). Nur dass Hilgenfeld Gltrbrf. p. 46 das richtige moment nicht allein und nicht entschieden genug geltend gemacht, und die citirten stellen nicht alle glücklich gewählt hat**).

---

*) So auch Wieseler, nur mit irriger deutung; so Hofmann mit richtiger deutung.

**) Der begriff einer tätigkeit, ihrem wesen nach ein allgemeines, kann im infinitiv und particip den bestimmten artikel annehmen, wenn sie durch beziehung der tätigkeit auf ein objekt oder ein adverbial zu einer individuellen und dadurch bestimmten tätigkeit wird: *τὸ ἐς τὸν Χίον πλεῖν* Thuc. 8, 41; *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος* Joh. 3 31. Aber auch ohne diese individualisirende beziehung eines objektes oder adverbials auf sich, kann infinitiv und particip den bestimmten artikel annehmen, wenn die allgemeine art der tätigkeit im gegensatze zu andern arten von tätigkeiten als die durch ihre charakteristischen wesenseigenschaften in sich selbst und durch ihren gegensatz bestimmte dargestellt wird — und zum ausdruck des in sich bestimmten begriffes der tätigkeit dient: *τὴν διάνοιαν ἔχουσιν τοῦ ὑπαπιέναι πλέον ἢ τοῦ μένοντος* Thuc. 5, 9. Daher steht ein solches absolut gesetztes und doch mit dem bestimmten artikel versehenes particip immer im gegensatze zu seiner negation oder seinem conträren oder seinem contradictorischen, ausgesprochenen oder gedachten gegensatze: *διαφέρει δὲ παμπόλυ ὁ γυμνασάμενος τοῦ μὴ γεγυμνασμένου* — *ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις οὐχ ὁ βουλόμενος ἀλλ' ὁ δυναστεύων κατηγορεῖ* — *τὸ ζητούμενον ἁλωτόν, ἐκφεύγει δὲ τἀμελούμενον* — *τῶν νικώντων ἐστὶ καὶ τὰ ἑαυτῶν σώζειν καὶ τὰ τῶν ἡττωμένων λαμβάνειν* — *ἅπαντ' ὁ τοῦ ζητοῦντος εὑρίσκει πόνος* — *τἀγαθὰ τῶν κρατούντων ἐστίν.*

Vorzugsweise wird in diesem falle das part. praes. gebraucht. Das praes. geht von der bedeutung des in der bestimmten zeit des redenden dauernd gegenwärtigen über in die bedeutung des in aller zeit d. h. außer jeder bestimmten zeit dauernd gegenwärtigen. So ist das praes. ausdruck für das von jeder beziehung auf eine bestimmte zeit freie, für das geistige, wesenhafte, logische. Insofern nun das particip teil hat an der absoluten zeitbestimmung seines tempus, dient das part. praes. mit dem bestimmten artikel verbunden zur substantivirung des begriffes der zeitlos gedachten tätigkeit selbst, so dass

Für unsere stelle zeigt sich aber zunächst ein hinreichender unterschied zwischen *οἱ περιτεμνόμενοι* und *περιτετμημένοι.* Das part. perf. würde einen gegensatz aufstellen zwischen solchen, an denen die beschneidung vollendet, und solchen, an denen sie nicht vollendet ist. Das part. perf. wird daher von Meyer richtig auf die dem Paulus bekannten schon beschnittenen galatischen irrlehrer bezogen im gegensatze zu den Galatern, an denen sie die beschneidung noch erst vollziehen wollen. Dagegen setzt das part. praes. einen gegensatz zwischen solchen, welche die beschneidung an sich vollziehen und solchen, welche sie nicht an sich vollziehen, zwischen solchen, deren unterscheidendes wesen in dem sich beschneiden und solchen, deren wesen in dem sich nicht beschneiden besteht, d. h. einen gegensatz zwischen juden und heiden. Das ist auch der sinn des wortes Gal. 5, 3, welches man verkehrt auf die erst zu beschneidenden Galater beziehen würde; es bezieht sich auf juden und heiden, insofern und wenn sie sich beschneiden. Und hier also bezeichnet Paulus nicht die wenigen persönlichkeiten der galat. irrlehrer als solche, sondern, wie er schon v. 12 generalisirt, indem er sie und ihr streben auf eine allgemeine geistesrichtung zurückführt, eine allgemeine kategorie (*ὅσοι θελ.* etc.), so begreift er auch hier die beschnittenen (irrlehrer) in der kategorie der sich beschneidenden. Der ausdruck *οἱ περιτεμνόμενοι* hat denselben inhalt, als wenn das abstraktum *ἡ περιτομή* für den juden seinem begriffe nach im gegensatze zu *ἡ ἀκροβυστία* (Röm. 2, 26), dem heiden, stände.

Das part. praes. hat also an sich einen sehr guten sinn. Aber wir werden auch sehen, dass bei der lesart des part. perf. der gedanke des Paulus ganz verkümmert. Meyer fasst das *περιτετμημένοι* als verächtlich und mit unwillen von der zunft (!) der pseudoapostel gesagt, von denen man doch hätte erwarten sollen, dass sie selbst mit ihrem beschnittensein die gesetzesbefolgung verbänden. Aber wie? wer hätte das erwarten sollen? Paulus? dessen erster grundsatz ist die unmöglichkeit der gesetzesbefolgung. Wie kann ein der paulinischen theologie kundiger sich überreden, als „„grund

---

es die tätigkeit nicht als den zufälligen, in einer bestimmten zeit erscheinenden, in ihr vorübergehenden, sondern als den dauernden, weil wesenhaften, als den geistigen charakter des subjektes der tätigkeit darstellenden zustand ausdrückt. In dieser weise ist das part. praes. eine mit vorliebe gebrauchte form namentlich der spätern griechen (Bernhardy syntax p. 327) und auch des Paulus, dessen denken den charakteristischen zug hat, in jeder zeitlichen erscheinung das zeitlos geistige wesen zu ergreifen. Cf. das part. im gegensatze zu seiner negation: Röm. 4, 4. 5; 14, 3. 6. 1. Cor. 7, 33. 34. 38. 2. Cor. 4, 18. — das part. im gegensatze zu seinem conträren begriffe: Röm. 8, 33 (34); 1. Cor. 7, 30; 9, 10; 14, 3 (v. 2) 4. 5. 7; 14, 9. 11 (gegensatz zwischen *ὁ λαλῶν* u. *τὸ λαλούμενον*) — das particip im gegensatze zu seinem contradictorischen begriffe: Röm. 9, 11 (*ὁ καλῶν* = *ὁ λογιζόμενος κατὰ χάριν* im gegensatze zu *ὁ λογιζόμενος κατ᾽ ὀφείλημα* cf. Röm. 8, 30. 9, 16) Röm. 9, 20 (cf. 8, 20. Gal. 6, 6. 1. Cor. 14, 9. 11) 1. Cor. 8, 11 (v. 10 der *ἀσθενῶν* ist *ὁ γνῶσιν μὴ ἔχων* gegenüber *τῷ γνῶσιν ἔχοντι* Röm. 14, 2) 2. Cor. 3, 11 (1. Thess. 4, 13 cf. c. 15) — das part. in einem unausgesprochenen gegensatze: Röm. 3, 11; 8, 20 (*ὁ ὑποτάξας* — *ἡ ὑποταγεῖσα*) 9, 16. 14, 4 (cf. v. 1) 1. Cor. 6, 4. 6, 18; 12, 24 (*τὰ εὐσχήμονα*) 2. Cor. 3, 10. 4, 3 (*τοῖς σωζομένοις*) 11, 13 (*τὸ ῥηθέν*) 5, 15. 12, 21 (cf. 13, 2).

der nichtbefolgung des gesetzes habe Paulus die heuchlerische schlechtigkeit der leute"" gedacht. Bei der geringsten überlegung zeigt sich dieser gedanke als ein für Paulus ganz unmöglicher. Denn Paulus gibt hier zwar nur das faktische verhältnis der gesetzesübertretung an, aber es kann auch hier wie Röm. 2. kein anderer in seinem bewusstsein liegen, als die unmöglichkeit der gesetzeserfüllung überhaupt. Es ist aber auch leicht zu sehen, dass hier es sich gar nicht um das unangemessene verhältnis dieser wenigen beschnittenen irrlehrer zum gesetze handelt. Das konnte keine verurteilung dieses drängens auf beschneidung begründen. Nur das unangemessene verhältnis der beschneidung an sich selbst als des zeichens der gerechtigkeit zur gesetzesbeobachtung als der wirklichkeit der gerechtigkeit, und die nichtwirklichkeit der gesetzesgerechtigkeit, worauf wert und bedeutung der beschneidung beruht, bei den beschnittenen im allgemeinen und überhaupt, konnte eine verurteilung dieses drängens der irrlehrer auf beschneidung begründen (cf. Röm. 2, 17 sq. Merkwürdig, wie Meyer sich auf diese stelle und den Römerbrief beziehen und doch seine erklärung festhalten konnte!) Diesen sinn drückt aber das part. praes. aus. Indem Paulus durch das part. praes. die beschnittenen irrlehrer durch ihre wesenhafte kategorie als die sich beschneidenden bezeichnet, spricht er die unangemessenheit dieses ihres wesens, der beschnittenheit, zur gesetzesbeobachtung aus. Nur dieser form des gedankens entspricht dann v. 15: die beschneidung überhaupt an sich selbst hat keinen wert. Der sinn der worte ist also: denn auch nicht einmal die sich beschneidenden selbst wahren das gesetz (ἀλλὰ παραβαίνουσιν). Der zusammenhang (γάρ) aber ist folgender: denn wenn die irrlehrer ein anderes als das von mir angegebene einzige motiv angeben, etwa dass sie durch beschneidung euch zur (vollkommenen cf. 3, 3) gesetzesgerechtigkeit (als mittels zur erlangung der messianischen güter) führen wollen, so ist dies unwahr; nicht einmal diese leute als die sich beschneidenden (juden) selber wahren das gesetz (hüten sich vor der παράβασις τοῦ νόμου Röm. 2, 25. 26)*). Wenn aber ihre beschnittenheit nicht einmal sie selber vor gesetzesübertretung schützt, so können sie durch das drängen auf beschneidung auch euch nicht zur gesetzesgerechtigkeit führen wollen, sondern sie verlangen eure beschneidung nur, damit sie (die juden), in eurem (der heiden) fleische ein rühmen haben.

Auch diese worte hat Meyer verkehrt aufgefasst. Er legt den schwerpunkt des gedankens in die worte ὑμᾶς und ὑμετέρᾳ: sie wollen, dass ihr beschnitten werdet, damit sie in eurem fleische ein rühmen haben, nicht eigene leistungen sollen ihr ruhm sein. Aber zunächst auf ὑμᾶς liegt kein ton. Denn ὑμᾶς könnte gegen περιτέμνεσθαι nur den ton haben aus einem gegensatze: sie wollen, dass ihr (Galater, heiden) euch beschneidet, nicht aber andere sich oder sie sich. Beides wäre ungereimt. Auch nicht auf ὑμετέρᾳ liegt der hauptton des absichtssatzes: damit sie an eurem fleische ein rühmen haben. Dann wäre der gegensatz nicht wie Meyer glaubt: nicht an eigenen leistungen (?), sondern: nicht am eigenen fleische. Auch das wäre wieder ungereimt. Auf dem ὑμετέρᾳ liegt nur ein nebenton des stillen gegensatzes wegen zwischen sich be-

*) Mit dieser erklärung, die der verf. schon deutung und bedeutung d. w. des Gltrbrfs. 3, 20 p. 8 aufgestellt hatte, stimmt auch Hofmann überein.

schneidenden (juden) und sich nicht beschneidenden (heiden). Der hauptton liegt auf dem prädikatsbegriffe ἐν σαρκὶ καυχήσωνται, und in ihm auf dem verbal- nicht adverbialbegriffe, wie die wortstellung des prädikats es verlangt: damit sie an eurem (der heiden) fleische ein rühmen haben. Darin liegt die irreligiöse (μὴ γένοιτο) unlauterkeit ihres strebens nach beschneidung der heiden, dass sie nicht sowol gesetzesgerechtigkeit der heiden im auge haben, sondern nur wie sie an der heiden fleische, im sarkischen, einen ruhm gewinnen. An diesem hauptbegriffe des prädikates schreitet deshalb der gedanke fort, und Paulus rühmt sich nicht etwa eigener leistungen, sondern in dem kreuze Christi der entsagung alles sarkischen. Nun wird aber auch der sinn der worte nicht sein, dass die irrlehrer mit diesem rühmen, „„durch die beschneidung der heiden jüdische (!) proselyten gemacht zu haben, die verfolgung der juden abzuwenden gedenken"". Es liegt das nicht im zusammenhange weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden, ist auch nur folge der falschen auffassung von ἵνα μὴ διώκωνται τ. στ. τ. Χρ. Anfang und ende des satzes stimmen nur zusammen, wenn Paulus aussprechen will, dass die, welche selber der gesetzesgerechtigkeit, also eines innern, wesenhaften, geistigen entbehren (Röm. 2, 28. 29.) mit ihrem verlangen nach beschneidung nur in einem äußern, unwesentlichen, und zwar die juden vor den heiden ein rühmen suchen. Denn der nachfolgende gedanke, der in v. 14 und 15 ausgesprochene gegensatz zu v. 13, verlangt für das ἐν σαρκὶ καυχᾶσθαι einen inhalt, nach welchem die περιτεμνόμενοι sich solcher dinge rühmen, die zum κόσμος gehören, und in denen ein wert der περιτομή vor der ἀκροβυστία hervorgehoben ist. Dieses rühmen besteht nun darin, dass, wenn die heiden durch ihre beschneidung das judentum in seiner national-theokratischen form als die notwendige vermittlung der absoluten güter anerkennen, die juden eben in der beschneidung der heiden einen grund haben, ihrer nationalen vorzüge sich zu rühmen. Es ist die nationale selbstsucht, welche des sittlichen interesses bar (οὐδὲ γὰρ-φυλ.) und mit der schönen äußerlichkeit (der beschneidung) und dem scheine zufrieden, weil in ihm das charakteristische des nationalen anerkannt ist, sich in ihrer eitelkeit dem heidentum gegenüber genießt und brüstet. Nur hiergegen macht Paulus den gegensatz seiner gesinnung geltend. Mit einer gewissen entrüstung seines religiösen gefühls (μὴ γένοιτο) darüber, dass trotz des kreuzestodes des Messias, durch welchen mit dem tode alles sarkischen und kosmischen auch der untergang des judentums in der äußeren national-theokratischen form der περιτομή als göttlich geoffenbarter wille ausgesprochen ist, diese judenchristen dennoch in nationaler selbstsucht und eitelkeit das festhalten, was Gott verworfen hat (die περιτομή), spricht er aus, dass er (in religiöser unterwerfung unter den willen Gottes) sich einzig und allein nur des kreuzestodes unseres herrn Jesus Christus rühme. Denn der σταυρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. ist ihm ein μαρτύριον τοῦ θεοῦ (1. Cor. 2, 1. 2.), durch welches Gott sich und seinen heilswillen offenbart hat, dem sich zu unterwerfen, religiöse demut, wider welchen sich zu steifen, irreligiöse selbstsucht ist (Röm. 10, 3). Durch das kreuz Jesu Christi liegt aber prinzipiell ein für allemal (perfect. nicht aorist.) die welt des sichtbar-sinnlichen (κόσμος im gegensatze zum οὐρανος 1. Cor. 15, 47, dem gebiet des unsichtbar-unsinnlichen πνεῦμα) im kreuzestod, insofern der kreuzestod Jesu Christi eben der tod der σάρξ Jesu Christi, des sinnlich-sichtbaren an ihm, und damit wegen der objektiven, prinzipiellen

bedeutung der persönlichkeit Christi und seines todes, die vernichtung des sinnlich-sichtbaren überhaupt, zugleich aber auch der aufgang eines neuen wesens und lebens ist, in welchem das πνεῦμα herrscht. In dieser bedeutung des κόσμος bezieht sich Paulus gegensätzlich auf das ἐν σαρκὶ καυχήσωνται zurück. Die folgenden worte aber v. 15 geben nicht, wie Meyer will, die rechtfertigung zu v. 14 (nach welcher logik könnten sie das!); sie verhalten sich wie das allgemeine (14) zum besondern (15) und v. 14 ist der grund zu v. 15. Paulus zeigt, was er bei dem allgemeinen begriffe des κόσμος im auge gehabt (περιτομή und ἀκροβυστία) und erläutert das allgemeine durch das spezielle. Weder beschneidung, noch vorhaut hat (nach diesem kreuzestode Christi) eine bedeutung, sondern eine neue schöpfung ist, gegen juden- und heidentum eine neue form des religiösen verhältnisses zu Gott, in welcher das πνεῦμα alles in allem (2. Cor. 5, 17).

An diesen den judaisten scharf entgegengestellten satz knüpft nun Paulus seinen charakteristischen schlusswunsch: alle, welche nach dieser*) richtschnur wandeln (dass beschneidung und vorhaut in einer neuen form ihre bedeutung verloren haben), friede komme auf sie und erbarmen, und auf das Israel Gottes. Diese prägnante bezeichnung aller derer, welcher nach jener ganz antijüdischen richtschnur wandeln, als der Israeliten Gottes, ist am feierlichen schlusse gleichsam der triumpf des ganzen briefes. Es bleibt bei Meyer nur unausgesprochen, weshalb Paulus grade diesen ausdruck für „„die wahren christen““ gewählt. Nun ist Ἰσραήλ der theokratische ehrenname der juden, insofern sie als volk Gottes, als erben der verheißungen Abrahams und des messiasreiches in privilegirtem verhältnisse zu Gott stehen. Als dieses Ἰσραήλ, dieses volk Gottes, hatten die irrlehrer offenbar den Galatern das volk der beschneidung dargestellt, und mit den erbgütern dieses Ἰσραήλ die Galater für die beschneidung geködert (cf. cp. 3, 29; 4, 7). Nun leugnet Paulus nicht das hier, wie bei Abraham, in der historischen offenbarung Gottes göttlich begründete privilegium dieses Ἰσραήλ. Aber das volk der beschneidung, welches jene irrlehrer in ihrer ungeistigen gesinnung als das wahre Ἰσραήλ geltend machen, ist nur das Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (1. Cor. 10, 18), das, weil in weise des fleisches, so nicht in weise und willen Gottes gewordene, das unwahre Ἰσραήλ; dagegen sind nun die von Gottes macht und erbarmen aus juden und heiden berufenen (Röm. 9, 23. 24) und die so κατὰ πνεῦμα, in göttlicher weise geborenen, das wahre Ἰσραήλ, die kinder und erben der verheißung (Gal. 4, 28 sq.). Das ist der inhalt des Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ**), eine vorstellung, die, in scharfer antithese gegen die irrlehrer aufgestellt, den zauber vernichten soll, den sie auch mittelst des wortes Ἰσραήλ auf die gemüter der unverständigen Galater ausübten, und das lockende gut vielmehr für die in aussicht stellen soll, welche nicht auf dem wege des fleisches und der beschneidung, sondern des geistes und glaubens söhne Abrahams und kinder und erben Gottes werden. So treibt in diesem begriffe des Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ der brief seine letzte blüte, insofern sein hauptzweck der nachweis ist, dass das messianische gut nicht dem Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, der beschneidung und dem volke der beschnittenen, sondern den durch den willen

---

*) Grade bei dieser stellung hat οὗτος den nachdruck. Gegen Meyer. 1. Cor. 15, 19. Röm. 7, 24.

**) Aehnlich Wieseler.

Gottes zu einem Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα „„berufenen Jesu Christi““ (Röm. 1, 6), dem glauben und den gläubigen gehöre.

Fassen wir nun endlich am schlusse dieses so bedeutungsvollen abschnittes noch einmal die in der erklärung zerstreut liegenden züge zusammen, in denen Paulus uns das wesen seiner gegner, der sogenannten galatischen irrlehrer, zeichnet. In schneidend harten worten entwirft er ein abstoßendes bild. Religiöse eitelkeit ohne sittliches interesse und nationaler hochmut treffen zusammen in der irreligiösen selbstsucht, die offenbarungstatsache des göttlichen heilswillens, das kreuz Christi, durch beschneidung der heiden wenigstens praktisch zu negiren. Ist dieses urteil richtig? Gewiss wenn man den maßstab des Paulus und einen objektiven an diese leute legt. Paulus, der selber alle seine höchsten religiös nationalen ideale und die heiligsten empfindungen seines gemütes dem kreuze Christi und dem willen Gottes mit einer sittlichen und logischen consequenz ohne gleichen aufgeopfert hatte, Paulus durfte so über seine gegner sprechen und konnte von sich aus nicht anders über sie urteilen. Aber der geistig freie standpunkt des heidenapostels war für die subjektivität dieser leute zu hoch. Denn ihr hängen am sarkischen, am scheine einer schönen äußerlichkeit, ihr eifersüchtiges streben nach aufrechterhaltung des nationalen und des nationalen privilegium war nur die schuld der beschränkten unfähigkeit, sich zu der pneumatischen freiheit des Paulus zu erheben. Eine schuld des willens könnte nur darin liegen, dass sie den σταυρὸς τοῦ Χρ., den sie in ihrem theismus als tatsache göttlichen willens anerkennen mussten, ohne sie in einem andern zwecke begreifen zu können, im sinne des Paulus als offenbarung des absoluten göttlichen heilswillens und eines neuen heilsprinzipes nicht begreifen, und die paulinischen consequenzen aus diesem prinzipe nicht ziehen wollten. Aber auch dies war doch zumeist schuld der unfähigkeit, des so lange mit göttlicher autorität umkleideten glaubens der väter und der teuersten nationalen güter und empfindungen in einer über alle schranken des geschichtlichen und nationalen erhabenen freiheit des geistes sich entäußern zu können. Daher für die subjektivität dieser leute ist dieses urteil des Paulus in seiner härte einseitig. Aber wenn Paulus in berücksichtigung des subjektiven rechtes seiner gegner so einseitig hart nicht geurteilt hätte, wenn Paulus über ihre geistige unfähigkeit als über irreligiöse eitelkeit, selbstsucht, verstocktheit leidenschaftlich wäre nicht erbittert gewesen, woher hätte sein gemüt das energische pathos nehmen sollen, das notwendig war, um in schwerem kampfe gegen diese leidenschaftlich gereizten gegner der freiheit des christentum raum zu schaffen? Naturen wie Paulus in verhältnissen, wie des Paulus, dürfen kein auge haben für das subjektive recht der gegner, weil dieses recht derselben doch nur eine schwäche ist, und die schwäche der menschen kein recht hat, die entwickelung der menschheit zu hindern.]

Excurs II. zu Gal. 2, 11—21*).

[Ueber die bedeutung dieser verse, über den sinn jenes vorwurfes der heuchelei, den Paulus in ihnen gegen den Petrus erhebt, streitet auch jetzt noch die exegetische, die historische theologie. Verf. hat es früher für überflüssig gehalten, auf diesen streit einzugehen. Seitdem aber Hofmann (die heilige schrift etc. I. p. 105) dieses stillschweigen aus dem gefühl des überflüssigen mit sittlichem vorwurfe zu einem stillschweigen mit dem bewusstsein des zweckmäßigen gewendet hat, hält verf. sich berechtigt, das überflüssige dennoch zu tun**).

Zeichnen wir zunächst mit den worten des Paulus die lage. Petrus, aus der jerusalemischen, judenchristlichen muttergemeinde und der umgebung des Jakobus nach Antiochien gekommen, war hier in den lebenskreis einer hellenistischen, aus juden und heiden gemischten und in ihren lebensformen paulinisch heidenchristlichen gemeinde eingetreten. Diese gemeinde hatte in ihrer christlichen freiheit auch die speisegebote des mosaischen gesetzes für sich aufgehoben, um eine religiöse gemeinschaft und einheit der hellenisti-

---

*) Vorher stand an dieser stelle eine widerlegung der erklärungen Meyers u. Hilgenfelds von Gal. 3, 20. Beide haben seitdem ihre erklärungen zwar umgeformt, aber die grundform derselben festgehalten. Da also die widerlegung des verf. die kraft der überzeugung nicht gehabt hat, so ist sie jetzt weggelassen. Auch gibt der verf. sich der stillen hoffnung hin, dass, nachdem Baur die deutung des verf. im wesentlichen anerkannt hat, auch andere exegeten mit derselben sich befreunden werden. Verf. sagt im wesentlichen. Denn er ist weit entfernt von der meinung, durch seine erklärung die stelle abgeschlossen zu haben. Aber erst dann und nur dann, wenn die exegese in die vom verf. geöffnete bahn eintritt, wird der gedanke des Paulus rein zur erkenntnis gelangen.

**) Verf. kannte damals freilich die neueste auskunft der theologie der vertuschung noch nicht, die rede des Paulus wider den Petrus, aus welcher das richtige urteil über den vorwurf der heuchelei sich von selber ergibt, mit v. 14 anzufangen und zu beschließen. Auf diese ausflucht der verlegenheit einzugehen, die den ernsten und peinlichen zusammenstoß der beiden träger des evangelium der vorhaut und des evangelium der beschneidung ins kleinliche hinabzieht, hat der verf. nicht für zweckmäßig gehalten, in dem bewusstsein, dass eine solche ausflucht ohne einen hauch der kritik in ihrer eigenen leichtfertigkeit verschweben wird.

schen juden- und heidenmitglieder zu ermöglichen. Auch Petrus hatte bei seiner ankunft im geiste dieses lebenskreises gehandelt, hatte die mosaischen speisegebote auch für sich nicht beobachtet und religiöse tischgemeinschaft mit den heiden gehalten. Dadurch hatte er der prinzipiellen aufhebung der gottverodneten mosaischen speisegebote, welche Paulus als im wesen der christlichen freiheit begründet, gepredigt hatte, faktisch zugestimmt. Dies, nach Jerusalem gemeldet, hatte den Jakobus bewogen, andere mitglieder der jerusalemischen gemeinde dem Petrus nachzusenden. Und die mahnung und einwirkung derselben hatte den Petrus bestimmt, die mit den heidenchristen bisher geübte religiöse tisch- und lebensgemeinschaft aufzukündigen, wie Paulus zunächst sagt, aus furcht vor denen aus der beschneidung. Und mit ihm unter demselben drucke derselben furcht hatten nach dem vorgange des Petrus die sämmtlichen übrigen juden der gemeinde, ja selbst Barnabas, der sonstige genosse und doch in etwas geistesgenosse des Paulus, durch wiederaufrichtung der gottverordneten mosaischen speisegesetze die tischgemeinschaft mit den heidenchristen abgebrochen, die religiöse lebensgemeinschaft mit denselben aufgelöst. Und sie hatten damit prinzipiell die göttliche verbindlichkeit der mosaischen speisegebote auch für das christliche glaubensleben überhaupt wieder ausgesprochen. Diesen widerspruch im verhalten des Petrus und der übrigen juden rügt Paulus nun vom standpunkte der gesinnung als heuchelei, begangen aus furcht vor den beschneidungsleuten.

Aber Paulus sieht in diesem widerspruche des verhaltens des Petrus noch ein anderes, dass der felsenmann, nicht aufrecht grade, wie ein fels, sondern hinkend auf beiden knien nach der wahrheit des evangelium schwankend wandele. Mit diesen worten bezeichnet er treffend ein inconsequentes schwanken des Petrus zwischen zwei entgegengesetzten prinzipien des judentums und des christentums. Und dieses prinziplose schwanken rügt er nun vor der versammelten gemeinde vom objektiven standpunkte als einen abfall von der wahrheit des evangelium. Nachdem er als anlass der folgenden rede den widerspruch des verhaltens des Petrus in seiner prinzipiellen bedeutung mit antithetischem wort noch einmal scharf ausgesprochen, stellt er sich auf den grund der tatsache, dass, so wie er, der jude, so auch der jude Petrus an Jesus Christus gläubig geworden sei, und zieht aus dieser tatsache, durch welche der glaube als vermittelung auch der gesetzesgerechtigkeit von dem messiasgläubigen juden anerkannt sei, die notwendige logische consequenz, dass der glaube damit auch der alleinige grund der gerechtigkeit für jeden menschen (juden u. heiden) sei, der da (als mensch) fleisch (und von natur sündig) ist. Aber gegen diese logische consequenz der gerechtigkeit aus dem glauben allein ohne gesetzeswerk sträubt sich das religiöse gefühl und bewusstsein des messiasgläubigen juden. Und damit erhebt sich ein neuer ansatz der rede und der dialektik. Denn, wenn er, der jude, wärend er gerechtigkeit in Christo (und nicht im gesetze) erstrebt, auch selber (weil mensch und fleisch) als ein von natur sündiger erfunden worden ist, so scheint nun bei dem paulinischen prinzipe der gerechtigkeit aus dem glauben allein ohne gesetzeswerk mit notwendigkeit die logische consequenz sich zu ergeben, dass Christus ein förderer der natursündigkeit sei. Denn für den menschen, der fleisch ist, wird ohne den damm des mosaischen gesetzes und des lebens im gesetze anscheinend ein leben in natursündigkeit begründet, für den messiasgläubigen juden geschaffen, für den messiasgläubigen

heiden gelassen. Diesen widerspruch des messiasgläubigen j u d e n gegen sein prinzip und das prinzip der wahrheit des evangelium widerlegt nun Paulus. Er weist zunächst die falsche voraussetzung auf, aus welcher jene consequenz logisch möglicher weise gezogen werden kann. Diese ist, dass der messiasgläubige jude im glauben das gesetz wieder aufbaut und damit das leben auch der gläubigen wieder unter die anschauung und das gebot des mosaischen gesetzes stellt. Dann allerdings erscheinen die christusgläubigen, die ihre gerechtigkeit nur in Christo suchen, als *παραβάται τοῦ νόμου*, erscheint Christus, der die gerechtigkeit nur aus dem glauben setzt, als *διάκονος ἁμαρτίας*. Aber diese consequenz könnte nur eintreten, wenn der messiasgläubige jude die logische und sittliche, unberechtigte inconsequenz begeht, im glauben das gesetz wieder aufzubauen; in wirklichkeit tritt aber auf grund dieser unberechtigten inconsequenz die consequenz ein, dass (weil das gesetz erkenntnis der natursündigkeit, nicht freiheit davon bringt) durch den wiederaufbau des gesetzes der wiederaufbauende sich selber als einen *παραβάτης τοῦ νόμου* ins licht stellt. Dagegen aber jener falschen und unberechtigten voraussetzung und jenem inconsequenten und unberechtigten tun stellt Paulus in scharfem gegensatze das wahre und richtige verhältnis gegenüber, wie nach aufhebung des gesetzes im christusglauben das leben der nur gläubigen zur natursündigkeit sich verhalte, wie Christus einmal der erlöser von der schuld der natursündigkeit, dann aber auch in wahrheit der bringer eines neuen lebens in Gott sei. Zum schlusse aber gegen jene mögliche logische consequenz des messiasgläubigen juden aus seinem prinzipe (*ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*) zieht nun Paulus die notwendige logische consequenz aus des messiasgläubigen juden prinzipe (*ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν*). Und an dem gegensatze dieser beiden consequenzen, welche Paulus auch sprachlich einander scharf entgegengestellt hat, lässt er die weite des abstandes der beiden formen des christlichen glaubens messen, die in Paulus und Jakobus-Petrus prinzipiell sich einander hier gegenübertraten.

Je tiefer man in die gedanken und den gedankengang dieser rede, in die meisterhafte anlage und die vernichtende dialektik derselben eindringt, desto klarer erkennt man die entscheidende bedeutung dieses antiochenervorganges.

Auf veranlassung des widerspruchsvollen verhaltens des Petrus, hervorgerufen durch die einwirkung des Jakobus und seiner sendlinge auf das gemüt und bewusstsein des Petrus und der gesammten übrigen juden, tritt hier in der hellenistischen antiochenergemeinde in das b e w u s s t s e i n der messiasgläubigen eine p r i n z i p i e n f r a g e, ob mit dem glauben des gemütes und geistes an den Messias auch das prinzip eines neuen religiösen lebens und neuer lebensformen gesetzt sei. Es handelt sich um das prinzip des *οὔτε περιτομή τι ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις* nach der seite des religiös-sittlichen lebens und seiner formen. Dem Petrus, der dies neue leben zuerst faktisch anerkannt, dann aber verworfen hatte, tritt Paulus entgegen, das reine prinzip des christusglaubens auch für das religiöse leben entwickelnd und neue lebensformen fordernd. Aber man sieht, dass Paulus nicht sowol dem bewusstsein des Petrus selbst, als dem durch die einwirkung des Jakobus gestalteten bewusstsein des Petrus und der übrigen juden gegenübertritt. Und so sehen wir denn, wie in das bis dahin r e f l e x i o n s l o s geübte leben der hellenistischen antiochenergemeinde und des Petrus nun die l o g i s c h e r e f l e x i o n und

die consequenz der logischen reflexion eintritt, um, was bis dahin mehr bewusstlos geübt ist, aus dem bewusstsein und aus bewusstem prinzipe heraus zu gestalten. Dadurch wird die lage so unendlich bezeichnend und für die entwickelung des christlichen bewusstseins so unendlich lehrreich. Als die eigentlichen gegensätze stehen sich hier einander gegenüber Paulus und Jakobus, beide nicht unmittelbare jünger Jesu, und beide unberührt von einem unmittelbaren einflusse des geistes und des wirkens Jesu, beide deshalb die prinzipien und consequenzen einer nicht im geschichtlich wirklichen geiste Jesu gegebenen weltanchauung in das durch Jesus unmittelbar gebildete religiöse bewusstsein (des Petrus) hineintragend. Jakobus (und die palästinensische muttergemeinde in Jerusalem) zieht aus dem verhalten des Petrus in Antiochien und dem leben der hellenistischen Juden daselbst die consequenz, dass auch der gläubige jude, wenn er sich der freiheit in Antiochien hingebe, ein παραβάτης νόμου werde und in die sündigkeit des heidnischen lebens zurückfalle, zieht die consequenz, dass der stolz und der göttliche vorzug Israels, das mosaische gesetz und die freiheit von der sündigkeit der unreinen heidnischen hunde, dahin sei. Paulus zieht aus dem bewusstsein und der forderung des Jakobus die consequenz, dass die gottgewollte tatsache der erlösung durch den gottbestimmten kreuzestod des Messias in eine luxustat Gottes verwandelt und damit der göttliche heilswille praktisch vernichtet werde. Der eine hält im christentum das judentum fest, der andere stößt das judentum aus dem christentum heraus; der eine in theoretischen und logischen consequenzen negirt das prinzip des christentums durch das judentum, der andere das prinzip des judentums durch das christentum.

Zwischen diesen beiden logisch und sittlich consequenten geistern steht nun Petrus, der unmittelbare jünger und schüler Jesu mit einem unter der einwirkung Jesu gebildeten bewusstsein, stehen die hellenistischen juden in Antiochien mit Barnabas. Wie haben wir uns das bewusstsein dieser persönlichkeiten der mitte zu denken? Es ist die voraussetzung der unkritischen theologie auf dem grunde eines jüdisch-dogmatischen postulats der identität des bewusstseins der apostel, dass nicht allein Petrus, sondern auch Jakobus prinzipiell mit Paulus in übereinstimmung gewesen, dass Petrus hier in Antiochien von seiner auch in Jerusalem bekannten überzeugung und lebensgewohnheit abgewichen sei. Ueber den grundirrtum in betreff des Jakobus, der hier in reinem gegensatze zum Paulus und ein vertreter des strengen, pharisaeischen judenchristentums als der erscheint, welcher auch die freieren hellenistischen juden, ja selbst den Barnabas durch seine einwirkung ins strenge judenchristentum zurückscheucht, hat die kritik nicht nötig, ein wort zu verlieren. Das bild, das aus dem Galaterbrief nach dem unmittelbaren sinne der paulinischen worte uns entgegentritt, ist auch sonst in der geschichtlichen überlieferung wol bezeugt. Aber für Petrus hat die anschauung, als ob seine überzeugung und seine lebensgewohnheit die ursprünglich antiochenische freie gewesen sei, an dem vorwurfe der heuchelei, begründet durch die furcht vor den beschneidungsleuten, einen scheinbaren halt. Geht man aber tiefer in die lage ein, so sieht man, dass nicht allein an sich, sondern auch im bewusstsein des Paulus die sache anders lag. Denn man überlege. Wenn Petrus und Jakobus vorher in Jerusalem in ihrer überzeugung und in wirklichkeit die mosaischen speisegebote nicht beobachtet hätten, wie hätte Jakobus den Petrus, als er in Antiochien dieselben nicht beob-

achtete, durch eigene gesandte zu dieser beobachtung anhalten können? Wenn auch nur Petrus zuvor in Jerusalem bei Jakobus die mosaischen speisegebote faktisch nicht beobachtet hätte, wie hätte er nach einer zeit faktischer nichtbeobachtung in Jerusalem auf mahnung des Jakobus in Antiochien sie wieder beobachten können; und wäre er zuvor in Jerusalem bei Jakobus schon mit vollem bewusstsein von der nichtverbindlichkeit jener gebote überzeugt gewesen, wie hätte er nach einer zeit der nichtgebundenheit seines bewusstseins in Jerusalem bei Jakobus durch die gründe des Jakobus von der verbindlichkeit derselben in Antiochien überzeugt werden können? Daher, die annahme, dass Petrus schon in Jerusalem vor seiner ankunft in Antiochien die speisegebote nicht mehr beobachtet habe, schafft historische und psychologische unmöglichkeiten. Und auch, dass Paulus nach ankunft der sendlinge des Jakobus den Petrus in gleichheit mit den antiochenischen juden in das jerusalemische judenchristentum zurückgedrängt werden lässt, beweist nicht, dass Paulus den Petrus vor seiner ankunft in Antiochien in gleichheit mit den antiochenischen juden in nichtbeobachtung der speisegebote gedacht habe. Der vorwurf der heuchelei bezieht sich nur auf den in Antiochien selbst begangenen widerspruch und rechtfertigt sich durch denselben. Denn wodurch wird es unmöglich gemacht, dass Petrus nach der anschauung des Paulus eben in der gemischten gemeinde Antiochiens die überzeugung gewonnen habe, die mosaischen speisegebote müssten aufgehoben werden, um die religiöse einheit einer gemischten gemeinde aufrecht zu erhalten? Ist nicht dies verhältnis das natürliche? Wo hatte Petrus in einer ungemischten palästinensischen gemeinde einen anlass, diese frage prinzipiell für sich zu entscheiden? Daher war für Petrus die in Antiochien zuerst befolgte tischgemeinschaft mit den heiden ein abweichen von seiner jerusalemischen lebensgewohnheit und jerusalemischen lebensrichtung, wie er sie im vereine mit Jakobus und einer ungemischten judengemeinde zu üben pflegte.

Aber wie kam Petrus zu dieser abweichung? Wenn auch Paulus das verhalten des Petrus heuchelei nennt, so hat die kritik noch kein recht, ihn mit der conservativen theologie als einen gemeinen, mit vollem bewusstsein gewissenlos heuchelnden heuchler zu betrachten. Die kritik hat, wenn auch nicht unmittelbar aus dieser paulinischen stelle, so doch mittelbar ein recht zu der annahme, dieses tun des Petrus in Antiochien, diese hingabe an die lebensrichtung der antiochenischen gemeinde sei ohne eine wirkliche gefährdung seines gewissens ihm möglich gewesen, ein recht zu der annahme, sein verhalten in Antiochien, wo er frei war von dem einflusse des Jakobus und der jerusalemiten, sei nicht ohne eine erinnerung und nachwirkung des geistes und der praxis Jesu selber geschehen. Dieser hatte zwar niemals die nichtverbindlichkeit der äußeren und ceremonialen formen des mosaischen gesetzes als theoretische und bewusste consequenzen seines neuen religiösen prinzipes den jüngern bewiesen und ihre prinzipielle nichtbeobachtung von den jüngern niemals gefordert, aber mit steter hervorhebung des inneren sittlichen gehaltes des mosaischen gesetzes diese äußeren formen als für das religiöse leben gleichgültige dargestellt, und, wenn sie nicht von innerer gesinnung begleitet und getragen wurden, als pharisaeische heuchelei gebrandmarkt. So hatte Jesus gegen die gebote äußerlichen lebens im mosaischen gesetze nicht die theoretisch bewusste freiheit des schon prinzipiellen gegensatzes, wol aber die praktisch

unbewusste freiheit der noch prinziplosen gleichgültigkeit in den jüngern genährt. Und die kritik hat das recht anzunehmen, dass Petrus als unmittelbarer jünger Jesu auch in seinem geiste von diesem geiste Jesu berührt worden sei, dass er, wie Jesus ihn gewöhnt, so auch gewohnt gewesen sei, gegen die äußeren gebote des mosaischen gesetzes jene praktische freiheit der gleichgültigkeit zu üben, natürlich nur bis zu einem zeitpunkte, wo diese bewusstlose freiheit auf ihr prinzip mit bewusstsein zurückgeführt, und eine prinzipielle entscheidung des bewusstsein für oder gegen die bis dahin unbewusst geübte freiheit gefordert wurde. Und nun zu der annahme, dass eine prinzipielle entscheidung des bewusstseins über die hier vorliegende frage in dem christlichen gemeinbewusstsein und dem des Petrus schon vor seiner ankunft in Antiochien vollzogen sei, berechtigt keine historisch sichere tatsache. Im gegenteil, die ganze darstellung des Paulus spricht dafür, dass die bewusste, aus einem bewussten prinzipe hervorgegangene entscheidung dieser frage eben zuerst bei gelegenheit des besuches des Petrus in der gemischten gemeinde in Antiochien erfolgt sei.

Bei dieser historisch begründeten anschauung von der stellung des Petrus zu den mosaischen speisegeboten erklärt sich zunächst objektiv sein widerspruchsvolles tun in Antiochien. Lebte er in Jerusalem im geiste Jesu fort, so beobachtete er die jüdischen lebensformen, wie Jesus sie beobachtet, in praktischer freiheit der gleichgültigkeit für das wesenhaft innere religiöse leben sie gleichgültig setzend, aber dennoch als jude unter juden sie fort und fort als lebensgewohnheit festhaltend. Und als er nach Antiochien kam, hatte er in dieser praktischen und bewusstlosen freiheit der gleichgültigkeit ebenfalls die möglichkeit, ohne sein gewissen ernstlich zu verletzen, der antiochenischen lebensgewohnheit, die ihn als eine bestehende in sich aufnahm, reflexionslos sich hinzugeben. Denn ohne dass sein bewusstsein für die prinzipielle bedeutung auch dieser adiaphora in einer ungemischten gemeinde schon geweckt war, und ohne eine prinzipiell und logisch durchgebildete überzeugung über diese frage war er in die gemischte gemeinde nach Antiochien gekommen, und fand deshalb in sich selber und aus seinem eigenen gewissen heraus noch nicht den anlass der antiochenischen lebensgewohnheit und geistesrichtung mit bewusstsein und prinzipiell sich entgegenzustemmen. Und so müssen wir uns auch die stellung der antiochenischen gläubigen juden zu den mosaischen speisegeboten denken. Sie hatten sich als hellenistische juden in praktischer freiheit der gleichgültigkeit bisher reflexionslos der notwendigen forderung des paulinischen geistes hingegeben, notwendig, weil nur durch diese nichtbeobachtung der speisegebote eine lebensgemeinschaft der heiden und juden zur einigen christusgläubigen gemeinde sich herstellen konnte. Auch für die antiochenischen judenchristen und den Barnabas kann die frage über die verbindlichkeit der speisegebote vor der ankunft des Petrus prinzipiell mit bewusstsein nicht entschieden gewesen sein. Sie wurde es auch für sie erst auf anlass dieses besuches des Petrus. Und es ist nicht schwer zu sehen, warum grade der besuch des Petrus in der gemischten gemeinde, warum des Petrus verhalten in derselben anlass zu dieser prinzipiellen entscheidung über die verbindlichkeit der mosaischen gebote in betreff der äußeren lebensformen der messiasgläubigen werden musste. Denn die nichtbeachtung der mosaischen speisegebote durch den unmittelbaren jünger Jesu, die grundsäule der kirche, den träger

des evangelium der beschneidung musste natürlich alle die in angst und schrecken setzen, deren gemüt und geist noch von der göttlichen, der A. T.lichen bedeutung des judentums beherrscht wurde. Die tat des Petrus hatte hier prinzipielle bedeutung; sie musste von den weitgreifendsten consequenzen sein. Und daher musste sie notwendig die frage nach der prinzipiellen berechtigung dieser tat und der prinzipiellen bedeutung der gebote des mosaischen gesetzes in betreff der lebensformen der messiasgläubigen im bewusstsein zunächst der jerusalemischen gemeinde hervortreiben, musste im bewusstsein der antiochenergemeinde, was bis dahin als ein adiaphoron angesehen war, in seinem prinzipiellen zusammenhange mit der bedeutung des gesetzes Mosis, mit der berechtigung des judentums im messiasglauben gegenüber dem heidentum erkennen lassen. Was die messiasgläubigen juden zunächst in Jerusalem bei der entscheidung dieser prinzipiellen frage bestimmte, offenbart uns eben die consequenz, die sie aus dem paulinischen prinzip zogen, das *Χριστὸν εἶναι διάκονον ἁμαρτίας*, das *παραβάτην εἶναι νόμον*. Das, was die wonne und der stolz des A. T.lichen Israel gewesen war, die im gesetz Mosis erworbene, gottgewollte reinheit und freiheit von der unreinen sündigkeit des heidentums, war mit der aufgabe der mosaischen lebensformen dahin, und auch Israel, das im gegensatze zu den heiden von Gott selber durch das mosaische gesetz zur gerechtigkeit, durch diese gerechtigkeit zu den verheißungen bestimmte volk, musste, ohne das gesetz in seinem religiösen leben gleichsam ins lere gestellt, in die sündigkeit der heidnisch unreinen natur zurückfallen, mit diesem rückfall des ganzen A. T.lichen, gottgewollten privilegium Israels vor den heiden verlustig gehen. Man begreift, wie unendlich peinlich, wie unmöglich dieser gedanke, diese so offenbare und notwendige consequenz des paulinischen prinzipes für A. T.liche gemüter unter den messiasgläubigen juden sein musste.

Auf diese weise erklärt sich aber auch geschichtlich die macht, welche die sendlinge des Jakobus auf den Petrus und die sämmtlichen juden der antiochenischen gemeinde ausübten. Erst innerhalb eines durch tatsächliche gegensätze sich entspinnenden kampfes werden scharf und klar die prinzipien gegensätzlicher richtungen des geisteslebens erkannt und die vollen consequenzen der prinzipien gezogen. Und da zeigt es sich, dass die, welche zwar ohne consequente reflexion, aber doch tatsächlich einer gewissen freiheit des geistes sich hingegeben haben, sobald ihnen im kampfe von den consequenten geistern des entweder — oder die consequenzen ihres bis dahin reflexionslosen tuns aufgezeigt werden, und die gemütlichkeit der freiheit der gleichgültigkeit zum vollen ernste der freiheit des prinzipes gedrängt wird, diese halbfreien, weil nur faktisch und praktisch freien geister, über die logischen consequenzen ihrer freiheit aufgeklärt, entweder, von der unfreiheit zurückgestoßen, in die ganze freiheit fortgerissen, oder von der freiheit erschreckt, in die ganze unfreiheit zurückgedrängt werden. Als solche consequente geister standen sich in Antiochien Paulus und Jakobus gegenüber. Zwischen ihnen standen Petrus, Barnabas und die übrigen juden als die halben, die nun von den consequenten geistern gedrängt, entweder um der freiheit des christentums willen mit dem Paulus das judentum oder um der erhaltung des judentums willen mit dem Jakobus das paulinische christentum ganz und prinzipiell verwerfen sollten. Und so traten denn die halb- weil nur praktisch freieren geister, Petrus und die sämmtlichen juden, weil ihr gemüt und be-

wusstsein noch an das prinzip des judentums und des gesetzes gebunden war, auch in die consequenzen dieses prinzipes, und damit in die ganze unfreiheit wieder zurück.

Dass Paulus aber diese tat des Petrus und der antiochener judenchristen, ihren rückfall in das nun mit bewusstsein und mit prinzip festgehaltene judentum, als eine heuchelei, als eine bewusste verleugnung besserer überzeugung beurteilte und verurteilte, lag in seiner natur. Er, dem jeder einzelne gedanke und jede einzelne handlung prinzip oder consequenz eines prinzipes war, er, dem jede überzeugung tat und jede tat überzeugung war, hatte als maßstab des urteils für schwächere naturen doch nur seine eigene natur. So ward ihm die halbheit zur sünde, und die auch sittliche schwäche inconsequenter logik zur unsittlichen inconsequenz unredlichen willens. Sein urteil ist daher hier, wie Gal. 6, 12 sqq; 2. Cor. 11, 13 sq. objektiv richtig, aber, weil ohne berücksichtigung der subjektivität gefällt, in seiner härte einseitig. Denn dass in wirklichkeit nicht eine gemeine heuchelei des Petrus vorlag, eine bewusste verleugnung einer mit bewusstsein anerkannten überzeugung unter dem gemütseindrucke der furcht von einem schwächlichen gemüte begangen, dafür zeugt einmal, dass mit dem Petrus sämmtliche juden und auch Barnabas heuchelten. Das konnte nur sein, wenn der moralische beweggrund alle juden als juden bestimmte. Nun können aber nicht alle juden als juden gemeine heuchler gewesen sein. Hier muss eine macht wirksam gewesen sein, welche die gemeinsame überzeugung der juden als juden prinzipiell band. Und das war eben die macht des judentums mit der consequenz seines prinzipes. Und dass auch im bewusstsein des Paulus der objektive grund der subjektiven heuchelei nicht nur eine gemütsfurcht vor den beschneidungsleuten, sondern eben jene geistesgebundenheit an das gesetzesprinzip des judentums gewesen ist, beweist seine rede. Wäre die furcht, von der Paulus spricht, nur mangel der gemütsenergie und des sittlichen mutes gewesen, eine anerkannte überzeugung andern gegenüber tatsächlich auszuüben und zu vertreten, so hätte die rede dies zum mittelpunkte ihrer ausführung haben müssen. Nun aber findet sich hiervon auch nicht die leiseste andeutung. Sie bewegt sich ganz nur um die logische inconsequenz des Petrus, ein beweis, dass auch Paulus als den letzten beweggrund zur heuchelei desselben vor allem den mangel logischer consequenz gesehen, dass die macht, die Jakobus hier ausübte, auch die macht theoretischer gründe und logischer consequenz war, dass die furcht des Petrus aber jene gemütsangst des inconsequenten geistes unter dem drucke eines consequenten war, der den inconsequent gewesenen des abfalls vom heiligen anklagt und aus der auch von ihm als göttlich anerkannten lebensgemeinschaft auszustoßen droht.

Zweierlei wird aus dieser darstellung noch klar hervorgehen. Einmal das in seiner inconsequenz „mildere judenchristentum“, welches allerdings Petrus hier dem Jakobus gegenüber vertritt, fiel grade im kampfe um die christliche freiheit, erschreckt von dieser freiheit, in die unfreiheit des strengen judenchristentums zurück. So war es, wenn nicht alle geschichtlichen spuren trügen, schon beim auftreten des hellenisten Stephanus; so war es in viel höherem maße beim auftreten des hellenisten Paulus. Die unmittelbaren jünger Jesu vermochten nach seinem tode die von Jesu gesetzte freiheit vom judentum nicht nur nicht zu entwickeln, sondern nicht einmal festzuhalten. Sie fielen in wirklichkeit ab vom prinzipe

Jesu. Es steht auch dies in einklang mit einem weltgeschichtlichen gesetze. Zweitens hier in Antiochien vollzog sich grade an der sittlichen und logischen inconsequenz des Petrus eine entscheidung des messiasgläubigen bewusstseins der heidenchristen zu der erkenntnis und dem gefühl, dass im messiasglauben dem judentum gegenüber prinzipiell auch ein neues religiöses leben gesetzt sei. Wenn die überlieferung der Acta, dass in Antiochien zuerst die messiasgläubigen jünger den neuen namen Christianer erhielten, historisch wolbegründet ist, so wird einer der entscheidenden gründe für diese neuheit des namens als ausdruck für eine neuheit des lebens die hier von Paulus gegen den Petrus vollzogene klärung der prinzipien gewesen sein.]

Die bedeutung des wortes ΣΑΡΞ im lehrbegriffe des Paulus.

(1855.)

Die folgende untersuchung über die bedeutung des wortes σάρξ im lehrbegriffe des Paulus bezweckte nicht nur die erkenntnis eines momentes im lehrbegriffe des apostels zu fördern, sondern auch die grundlage der theologischen spekulation desselben aufzudecken und eine historisch richtige würdigung des evangelium des apostels innerhalb der entwickelung des christlichen bewusstseins dadurch mit zu begründen. Diese grundlage der theologie des Paulus hatte sich dem verf. an einer genauen erforschung des begriffes von σάρξ innerhalb der einzelnen momente der paulinischen weltanschauung enthüllt; an dem begriffe von σάρξ glaubte er daher dieselbe am klarsten zur darstellung bringen können. Als resultat aber hatte sich dem verf. ergeben, dass Paulus in seiner theologie das neue lebensgefühl des messiasglaubens in den religiösen kategorien der jüdischen, in den speculativen kategorien der hellenistischen weltanschauung begriffen und zum bewusstsein erhoben habe. Die jüdisch-hellenistische weltanschauung wird aber von dem prinzipe der transcendenz und dem dualismus von geist und materie beherrscht. Dagegen hatte Jesus, als er in seiner religiösen natur das jüdische gerechtigkeitsideal läuterte, als er die einheit des göttlichen willens und des menschlichen wollens als das prinzip des mosaischen gesetzes, die liebe aber als dieses gesetzes erfüllung empfand und erkannte, auch das prinzip des mosaismus durchbrochen und in dem neuen lebensgefühl des ich in dir und du in mir das prinzip der immanenz als das prinzip eines neuen religiösen lebens empfunden und verkündet. Und auch Paulus hatte mit der im glauben

empfundenen innwohnung des gottesgeistes, Christi, Gottes im herzen der gläubigen dieses prinzip der immanenz als das neue religiöse verhältnis zwischen mensch und Gott empfunden und erkannt. Aber mit der empfindung des neuen prinzipes im herzschlage des religiösen gemütes hatten sich die gedankenformen des bewusstseins noch nicht erneuet. Und in seinem denken noch von den kategorien beherrscht, welche in der weltanschauung der transcendenz ausgebildet waren, hatte Paulus in seiner theologie den gehalt des christlichen lebensgefühls in noch nicht christlichen denkformen begriffen und zwischen der gemütsempfindung des neuen religiösen gefühls und den gedankenformen des theologischen bewusstseins einen widerspruch gelassen *).

Dieses resultat wird den nicht befremden, der dieselbe erscheinung auch in der entwickelung des protestantischen glaubens erkannt hat. Denn auch diese neue form der verwirklichung des christlichen prinzipes wird in der ursprünglichen lutherischen und reformirten dogmatik noch in kategorien zum bewusstsein entwickelt, welche zum verstehen seiner selbst der denkende geist innerhalb einer noch nicht protestantischen weltanschauung ausgebildet hat. Dadurch wird auch die ursprüngliche protestantische theologie mit dem widerspruche behaftet, dass das neue religiöse lebensprinzip in den gedankenformen einer durch dieses prinzip schon aufgehobenen welt zum bewusstsein gebracht wird. Und so scheint aus jenen beiden großen epochen unseres religiösen lebens, der geburt und der wiedergeburt des christlichen glaubens, das weltgeschichtliche gesetz sich zu offenbaren, dass als das religiöse prinzip einer neuen geisteswelt zunächst das religiöse gemüt in Gott sich in einem neuen verhältnisse ergreift, dass dieses prinzip, anfangs ein neues lebensgefühl des gemütes, zwar bestimmt ist, die objektive welt des bewussten und des realen geistes umzuformen, aber im beginne dieser umformung immer noch in den bewusstseins- und den lebensformen einer im prinzipe schon vergangenen welt widerspruchsvoll zum ersten dasein gelangt, bis in allmählichem prozesse der praktische

---

*) Von dieser anschauung aus ist überhaupt die entwickelung der christlichen und widerchristlichen spekulation der ersten jahrhunderte zu begreifen und zu beurteilen. Die gnosis vor allem musste widerchristlich werden, weil sie in den kategorien der transcendenz die religion der immanenz zu einer religionsphilosophie zu entwickeln versuchte.

geist die lebensformen, der theoretische geist die gedankenkategorien entwickelt, die dem eigentümlichen wesen des religiösen prinzipes entsprechen und dasselbe in reinen formen zur objektiven darstellung und verwirklichung bringen. Ist nicht eben das eine der qualen unserer zeit, dass wir protestantisch empfinden, katholisch erkennen, dass wir als christen fühlen, als juden denken sollen?

Aber dieses der untersuchung des verf. zum grunde liegende, wenn auch in ihr nur angedeutete resultat über die in dem begriffe von σάρξ zu tage tretende grundlage der paulinischen weltanschauung ist selbst von einer gegen historische kritik nicht voreingenommenen theologie zurückgewiesen worden. Diese „bedauerte, dass die anziehende, durch einen klaren und zweckmäßigen gang der untersuchung und durch prägnante darstellung ausgezeichnete abhandlung so viel entschieden unpaulinisches in die paulinische lehre eingetragen, dass sie die richtige erkenntnis der bedeutung des wortes σάρξ und der stellung, welche dieser begriff in dem ganzen der paulinischen lehre einnimmt, nicht gefördert habe*). Und auch die historisch-kritische theologie ließ in Baur das entscheidende resultat der untersuchung unbeachtet oder verneinte es. Denn obwol Baur zunächst in seiner rezension**) eine reihe von entscheidenden einzelergebnissen anerkannte, obwol er dann diese anerkennung auch auf seine letzte, umgeformte darstellung des paulinischen lehrbegriffes***) an entscheidenden punkten überall einwirken ließ, so hat er dennoch sowol die besondere, als die allgemeine begriffsbestimmung des wortes σάρξ abgewiesen oder verworfen. Denn der verf. hatte gezeigt, dass der grundbegriff von σάρξ die sinnlich materielle substanz des leibes sei, hatte ausgesprochen, dass die qualitative besonderheit dieses begriffes in der kategorie der substanz gegeben sei, hatte behauptet, dass die begriffssphäre des wortes in der religiösen spekulation des Paulus durch den begriff des endlichen bestimmt werde. Dagegen hat Baur sowol in jener rezension, als in diesen vorlesungen an der bestimmung festgehalten, dass σάρξ nicht die materie des leibes, sondern der materielle leib sei, hat die kategorie der substanz unbeachtet gelassen,

---

*) Theologisches literaturblatt zur allgemeinen kirchenzeitung 1857 nr. 42.

**) Zweck und gedankengang des Römerbriefes. Theolog. jahrbücher 1857 p. 60 sqq.

***) Vorlesungen über N. T.liche theologie. Leipzig 1864.

und die des endlichen, wenn nicht verworfen, so doch als eine abstrakte bestimmung zurückgewiesen.

Dieser widerspruch von allen seiten musste natürlich den verf. bewegen, das recht seiner begriffsbestimmung noch einmal sorgfältig zu prüfen. Aber diese prüfung hat seine überzeugung nicht geändert. Was die kritik als ein entschieden unpaulinisches verworfen, hat der verf. entschieden als ein nur noch nicht erkanntes paulinisches gefunden. Baurs begriffsbestimmung aber ist falsch. Sie verwechselt σάρξ und τὸ σῶμα τῆς σαρκός. Wärend aber σῶμα als organischer leib an der kategorie der form, so hat σάρξ als stoff des organischen leibes an der kategorie der substanz seine bestimmtheit. Und in allen stellen, in denen σάρξ ausdruck für die anschauung des materiellen leibes zu sein scheint, drückt es diese anschauung nur aus, weil der materielle leib nicht nach dem momente seiner organischen form, sondern nach dem momente seiner stofflichen substanz bezeichnet werden soll. Dies nicht erkannt zu haben, ist für Baur die quelle nicht unwesentlicher irrtümer geworden. Aber derselbe wirft in betreff der anwendung der kategorien der materie, der substanz, des endlichen die frage auf: „welches bedenken hielt Dr. Holsten ab, in seiner sonst so klaren und präzisen begriffsentwickelung, dies klar und bestimmt auszusprechen (dass Paulus unter σάρξ wesentlich nichts anderes, als den leib verstehe), um dagegen an die stelle der einfachen und concreten anschauung abstrakte bestimmungen zu setzen, die, so richtig sie an sich sind, doch die grundvoraussetzung, auf welcher sie beruhen, schon voraussetzen?“ Das bedenken des verf. war eben dies, dass nur mittelst dieser kategorien der begriff von σάρξ zu seiner klaren bestimmtheit, seiner bestimmten klarheit gebracht werden könne. Denn auf den kategorien der materie und der substanz beruht die in die paulinische spekulation tief eingreifende unterscheidung der σάρξ von σῶμα, gleichheit der σάρξ mit πνεῦμα. Auf der kategorie des endlichen und der endlichen substanz aber beruht die erkenntnis, dass die metaphysische grundlage der religiösen weltanschauung des Paulus die der jüdisch-hellenistischen weltanschauung und der dualismus von geist und materie ist. Und nur wieder hierdurch wird die religiöse weltanschauung des Paulus in ihrer eigentümlichen bestimmtheit erkannt.

Denn ist die religion im allgemeinen das verhältnis des endlichen subjektes zum unendlichen und die theologie

der bewusste gedanke dieses verhältnisses, so wird eine besondere religion und theologie durch die besondere form bestimmt, in welcher die drei momente dieses verhältnisses zu einander stehen. Mit der begriffsform der beiden glieder, des endlichen subjektes und des unendlichen, ist das verhältnis, mit der form des verhältnisses die begriffsform der beiden glieder gegeben, und mit der änderung eines der drei momente ändert sich das ganze verhältnis. Daher kann das eigentümliche wesen einer besonderen religion und theologie nur erkannt werden, wenn außer der form des verhältnisses auch die begriffsform der beiden glieder selbst, des menschen und Gottes als des endlichen subjektes und des unendlichen in der religion erkannt wird. Aber das religiöse wesen des menschen und Gottes geht zurück auf das metaphysische wesen des endlichen und unendlichen überhaupt. Und daher kann die bestimmtheit einer besonderen religiösen weltanschauung im letzten grunde nur erkannt werden durch erkenntnis der zu grunde liegenden metaphysischen anschauung vom wesen des endlichen und unendlichen. Deshalb hatte der verf. in der theologie des Paulus nach der bestimmtheit eben dieser begriffe des endlichen und unendlichen geforscht und für den begriff von *σάρξ* die kategorie des endlichen in anspruch genommen. Und der verf. behauptet noch jetzt, dass die entscheidende bedeutung des begriffes von *σάρξ* in der religiösen weltanschauung des Paulus nur in dieser kategorie begriffen werden kann. Denn in der kategorie der *σάρξ* hat Paulus sich dasselbe gefühl der endlichkeit der menschennatur zum bewusstsein gebracht, welches unser gegenwärtiges denken in der kategorie des endlichen geistes zu begreifen sucht. Und in der einheit jenes gefühls und dem unterschiede dieser kategorien ist die einheit und der unterschied der religiösen weltanschauung des Paulus und der der gegenwart gegeben.

Was im übrigen der verf. an der früheren darstellung bedeutsames geändert oder hinzugesetzt hat, ist auch hier durch winkelklammern bezeichnet.

Der gebrauch des wortes σάρξ im N. T. hat von jeher das interesse sowol der exegese, als der biblischen theologie in hohem grade in anspruch genommen, und beide haben sich bemüht, den reichtum der beziehungen dieses wortes, sowie die bedeutsamkeit seines begriffes im religiösen bewusstsein der N.T.lichen schriftsteller zu erkennen. Die folgende untersuchung hat sich nun die aufgabe gestellt, im lehrbegriffe des Paulus, als demjenigen, in dessen gedankenwelt der begriff des wortes σάρξ nach allen momenten und am entscheidendsten aufgenommen worden ist, noch einmal jener fülle von einzelnen beziehungen, welche mit diesem worte sich verbinden, nachzuforschen und die mannigfaltigkeit derselben noch schärfer, als bisher wol geschehen, auf ihre prinzipielle bedeutung zurückzuführen, alle die punkte herauszuheben, an denen der begriff des wortes in die religiösen vorstellungen eingreift, und noch bestimmter die entscheidende stellung desselben in der religiösen weltanschauung des apostels nachzuweisen. Und dieser versuch möchte nicht ganz überflüssig sein. Einige neue resultate, hier und dort eine tiefere begründung des schon angenommenen, zuweilen ein neues schlaglicht auf schon bekanntes werden vielleicht selbst die für den zusammenhang unvermeidliche wiederaufnahme des schon anerkannten rechtfertigen und entschuldigen können.

Als quelle für den lehrbegriff des Paulus legt verf. aber von den briefen nur die vier „homologoumena“ zum grunde. Nicht als ob er damit ein urteil über die unächtheit der „antilegomena“ aussprechen wollte. Weil aber einmal die kritik in entscheidenden fragen der paulinischen theologie

ächte und unächte briefe unterschieden hat, so ist schlechthin jede eingehendere untersuchung, welche nicht von vorn herein den willen hat, auf ein auch von der kritik anzuerkennendes resultat zu verzichten, mit notwendigkeit an diesen unterschied gebunden. Einen beitrag zur lösung jener kritischen frage kann nur geben, was sich auf den boden der kritik selber stellt.

Der begriff des wortes *σάρξ* greift nun in alle momente der paulinischen theologie ein auf grund der bedeutung, welche dasselbe in der lehre vom wesen des menschen hat. Wir werden daher das verhältnis des wortes zu den einzelnen momenten des lehrbegriffes darstellen in der reihenfolge, wie diese von der anthropologie aus sich aneinander schließen.

1. *Σάρξ* **und das wesen des menschen.**

Die paulinische anschauung vom wesen des menschen ruht auf dem grunde der A.T.lichen. Nur die schärfe und consequenz, mit welcher Paulus diese geltend gemacht hat, unterscheidet die seine.

Nach der genesis 2, 7 ist der mensch *χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς*. Diesem hauchte Gott die *πνοὴ ζωῆς* ein, und dadurch ward der mensch *ψυχὴ ζῶσα*. So schildert auch Paulus 1. Cor. 15, 45 sqq. die natur des *πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ*, in welchem *οἱ πολλοί* (Röm. 5, 15. 19; 1. Cor. 15, 49) die vorchristlichen menschen das urbild ihres wesens haben. Im gegensatze zur himmlischen lichtsubstanz des leibes des zweiten menschen ist der erste, der mensch an sich, *ἐκ γῆς χοϊκός*. Erdige und irdische materie ist das grundelement seiner natur; diese ist eine der erscheinungsformen der materie *τοῦ κόσμου τούτου*, dieser sichtbaren welt (Gal. 6, 14).

Ein solches materielle ist die *σάρξ* des menschen. Dies zeigt 1. Cor. 15, 35 sqq., eine stelle, welche, richtig aufgefasst, ein weiteres entscheidendes moment für den begriff von *σάρξ* zu erkennen gibt.

Die, welche Paulus hier bekämpft, hatten die möglichkeit der todtenauferweckung (*πῶς ἐγείρονται*) auch aus der beschaffenheit (*ποίῳ δὲ σώματι*) und zwar, wie sich aus der wendung, welche der gedanke v. 47 sqq. v. 50 nimmt, aus der irdisch-materiellen beschaffenheit des leibes angezweifelt. Paulus, wie die gegner, setzt die notwendigkeit eines *σῶμα* für die *ἀνάστασις* und die *ζωή* voraus; es kann das dasein in der *βασιλεία θεοῦ* kein „nacktes“ sein (2. Cor. 5, 3).

Auch er, wie die gegner, behauptet, dass der irdisch-materielle leib nicht auferstehen werde (v. 49. 50). Für die möglichkeit der auferstehung trotzdem, weist er als antwort auf das πῶς auf eine analogie aus der pflanzenwelt (v. 36—39), als antwort auf das ποίῳ σώματι auf eine mannigfaltigkeit unterschiedener σώματα hin. Dadurch zeigt er den unverstand der gegner, welche die unmöglichkeit der totenauferstehung behaupten aus der unmöglichkeit, dass totes wieder lebendig, und der irdisch-materielle leib zum ewigen leben erweckt werden kann. Wie, was man säet, nur zum leben kommt, falls es gestorben ist, so muss der mensch sterben, um zur ζωή zu gelangen. Wie man aber nicht den künftigen pflanzenleib säet, sondern einen nackten, d. h. leiblosen kern, so ist auch im tode des menschen, dem tode des irdisch-materiellen, die nackte ψυχή oder vielmehr das nackte πνεῦμα (2. Cor. 5, 3 cf. c., 1. Cor. 5, 5) ein solcher leibloser kern. Wie aber Gott dem nackten pflanzenkern ein σῶμα gibt nach seinem allmächtigen willen und zwar jedem samenkern sein eigenes, seiner beschaffenheit entsprechendes σῶμα, so wird er auch dem nackten πνεῦμα ein σῶμα und sein entsprechendes geben (σῶμα πνευματικόν cf. v. 44)*). Doch die existenz eines solchen σῶμα, als antwort auf das ποίῳ σώματι, kann Paulus an dieser stelle noch nicht einfach behaupten; er muss sie den gegnern erst annehmbar machen. Er tut dies v. 39—41 ebenfalls durch eine naturanalogie. Wenn es nun heißt οὐ πᾶσα σάρξ ἡ αὐτὴ σάρξ, und de Wette, Osiander, andere, σάρξ durch „tierischer, animalischer organismus" deuten, so ist dies durchaus unrichtig. Die leugner der auferstehung hatten wegen der irdisch-materiellen substanz des σῶμα gezweifelt. Paulus weist sie hin

*) [Die stelle bei scharfer auffassung zeigt klar, dass Paulus den γυμνὸς κόκκος als inhalt, das σῶμα als eine diesen inhalt umkleidende form, dass er damit beide, den nackten kern und den pflanzenleib, nicht in einem innern organischen, sondern äußern mechanischen verhältnisse denkt; zeigt klar, dass Paulus in dem bilde den γυμνὸς κόκκος mit dem nackten πνεῦμα des für die auferstehung bestimmten gläubigen, das σῶμα aber des γυμνὸς κόκκος mit dem umkleidenden σῶμα des auferstehenden in parallele stellt. Trotzdem bezieht die gewöhnliche exegese immer noch den γυμνὸς κόκκος auf den zu begrabenden leib und deutet, als ob Paulus aus dem γυμνὸς κόκκος des begrabenen leibes das σῶμα des auferstehungsleibes hervorgehend denke. Auf diese weise will man eine identität des begrabenen und des verklärten auferstehungsleibes für die anschauung des Paulus festhalten. Aber man kann den Paulus nicht mehr missverstehen, als durch eine solche deutung.]

auf die verschiedene materielle substanz der organismen. Wie schon hier auf der erde die materielle substanz der tierischen organismen eine verschiedene ist, so scheiden sich ihrer substanz nach himmlische und irdische leiber. Im begriffe des *σῶμα* werden die himmlischen und irdischen organismen identisch gesetzt, in hinsicht der substanz werden sie unterschieden. Die substanz der *σώματα ἐπίγεια*, der menschen- und tierleiber, ist aber die irdisch-materielle substanz der *σάρξ*, ein durch die *πνοὴ ζωῆς*, die *ψυχή*, lebendig gewordener *χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς*, wärend als die substantielle grundlage der *σώματα ἐπουράνια* Paulus sich himmlische lichtsubstanz gedacht hat (v. 41. 47; 2. Cor. 5, 2. 1). Auf dieser verschiedenheit der substanz beruht auch die verschiedenheit der erscheinung, der *δόξα*, himmlischer und irdischer leiber, welche erstere selbst wieder in der *δόξα* ihrer lichtsubstanz verschieden sind nach analogie der verschiedenheit in der *δόξα* der lichtsubstanz der himmelskörper. Wenn nun also allerdings die *ζωή* im himmelreiche an ein *σῶμα* gebunden ist, so kann doch aus der irdisch-materiellen substanz des gegenwärtigen menschenleibes kein grund gegen die auferstehung hergenommen werden, da es *σώματα* gibt von himmlisch-materieller substanz, mit denen Gott den nackten kern der auferstehenden bekleiden kann. Und wie nun das *σῶμα ἐπίγειον*, *ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους*, der sarkische leib, das *ἴδιον σῶμα*, die entsprechende leiblichkeit, für den innern kern des m e n s c h e n a n s i c h ist, für die *ψυχή* (*σῶμα ψυχικόν*), so gibt es doch auch eine entsprechende leiblichkeit für das dem menschen an sich durch den glauben immanent gewordene und zur auferstehung bestimmte göttliche *πνεῦμα* (*σῶμα πνευματικόν*). Wie der leib des zweiten menschen, welcher *τὸ πνεῦμα* ist, aus himmlischer lichtsubstanz (v. 47), so wird auch das *πνεῦμα* der gläubigen bei der auferstehung ein *σῶμα ἐπουράνιον* erhalten als *εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου* (v. 49; Röm. 8, 18—30). Mit solchem *σῶμα* werden die toten kommen; das ist die antwort auf die frage v. 35.

Es steht also fest, dass der nerv der ausführung v. 39 sqq. der begriff der substanz ist. Wie der ausgangspunkt der gegner die sarkische substanz des gegenwärtigen leibes, so ist das ziel des Paulus die himmlische lichtsubstanz des auferstehungsleibes.

Als resultat können wir hinstellen: *σάρξ* ist die irdisch-materielle, lebendige substanz des tierischen organismus.

Die σάρξ ist identisch mit der irdischen materie überhaupt, unterschieden von ihr nur durch das moment des lebendigen. Die ursache dieses lebens ist die der σάρξ innewohnende ψυχή, welche in der anschauung des Paulus ein eben so enges verhältnis zur σάρξ hat, wie in der des A. T. die נֶפֶשׁ zum בָּשָׂר, ohne dass beide zusammenfallen. Der mensch ist deshalb ψυχή ζῶσα, נֶפֶשׁ חַיָּה. Alle stellen, in denen ψυχή bei Paulus vorkommt, führen nicht über die vorstellung der lebenskraft, des lebens hinaus. Insofern nun die lebensäußerungen der σάρξ durch die sinne vermittelt werden, ist der mensch als σάρξ sinnlich-lebendige materie, d. h. fleisch. Immer aber hat σάρξ an dem begriffe der substanz seine qualitative bestimmtheit.

Dadurch unterscheidet es sich spezifisch von dem begriffe des wortes σῶμα. Dieses bezeichnet allgemein die daseinsform eines substantiellen, besonders aber im gebiete des lebendigen die daseinsform der zu einem gegliederten organismus gestalteten lebendigen substanz, d. h. leib. An dem begriffe der form aber hat es seine qualitative bestimmtheit*).

---

*) Die richtigkeit dieser begriffsbestimmung für das N. T., wie überhaupt, ergibt sich aus einer vergleichung der stellen, in denen das wort vorkommt.

Den reinsten ausdruck seines begriffes hat σῶμα, wo in dem substantiellen, dessen form es ist, selbst schon die momente enthalten sind des begriffes der form, der unterschied in der einheit, wo das substantielle ein lebendiges ist. Alles lebendige ist ein sich in sich unterscheidendes und den unterschied zur einheit in sich zusammenhaltendes, ist organismus. Im großen reiche des organischen hat σῶμα daher seine eigentlichste stelle als die organisch gegliederte form des lebendig substantiellen d. i. leib.

Vom pflanzenorganismus steht es 1. Cor. 15, 37. 38, vom tierischen Hebr. 13, 11. Vor allem steht es vom menschlichen organismus, dem leibe vorzugsweise.

Mt. 26, 12. Mc. 5, 29; 14, 8. Joh. 2, 21. Röm. 4, 19. 1. Cor. 13, 3; 15, 35. 40. 2. Cor. 4, 10 (v. 11 steht σάρξ als substanz des σῶμα absichtlich). 2. Cor. 12, 2. 3. Gal. 6, 17. Hebr. 10, 5. 10 (σῶμα steht hier bezeichnend für die anschauung des Hebräerbriefes vom tode Jesu, wo Paulus und Johannes σάρξ [σῶμα σαρκός] gebrauchen); 10, 23; 13, 3. Phil. 1, 20. Col. 2, 23. 1. Thess. 5, 23. 1. Petr. 2, 24. — Mt. 26, 26. Mc. 14, 22. Luc. 22, 19. 1. Cor. 10, 16; 11, 24—29 (Paulus gebraucht hier σῶμα nach seiner anschauung vom abendmahl cf. 1. Cor. 10, 17, wo Johannes nach einer unterschiedenen vorstellung σάρξ gebraucht cf. Joh. 6.).

Durch übertragung steht σῶμα vom organischen im gebiete des geistigen lebens.

1. Cor. 10, 17; 12, 12—27. Röm. 12, 4. 5. Eph. 1, 23; 2, 16; 4, 4. 12. 16; 5, 23. 30. Col. 1, 24; 2, 19.

Wir haben allerdings nun mit dieser obigen begriffsbestimmung von σάρξ die prinzipielle bedeutung des wortes gewonnen, haben aber damit keineswegs die entscheidende

---

Weil aber in der form das substantielle zur erscheinung wird, tritt in den begriff des σῶμα das moment des äußeren, erscheinenden. Ist das substantielle dann selbst ein sichtbares materielle gegenüber einem unsichtbaren, so bezeichnet σῶμα die erscheinende, materielle form, welche in sich das innere enthält. Wenn dies innere nun als leben, kraft, sele, geist, selbstbewusstsein, ich bestimmt ist, und zugleich im begriffe der form, als der die materie individualisirenden, das moment des individuellen hervorgehoben wird: so bezeichnet σῶμα die äußere materielle form für das innere ich, die äußere persönlichkeit, nicht selten mit dem nebenbegriffe des unwesentlichen, weil im innern, im ich die einzelne persönlichkeit ihr wahres dasein hat.

Mt. 10, 28; 6, 25. Luc. 12, 4. 22. 23. Jac. 2, 16. 1. Cor. 9, 27; 13, 3. Col. 2, 23. 1. Cor. 7, 34. Röm. 12, 1; 1, 24. 1. Cor. 7, 4; 6, 13. 15. 18. 19. 20. Röm. 8, 10. 11; 6, 12 (cf. 1. Cor. 6, 13. 14). 1. Cor. 5, 3. 2. Cor. 10, 10.

Treten in diesem falle äußeres und inneres auseinander, und wird das innere als die belebende kraft des äußern gewusst: so hat σῶμα die bedeutung von leichnam (toter leib).

Mt. 14. 12; 27, 52. 58. Mc. 15, 43. 45. Luc. 17, 37; 23, 52. 55; 24, 3. 23. Act. 9, 40. Joh. 19, 31. 38—41; 20, 12. Vom blutlosen tierleichnam Hebr. 13, 11. —

Hieran schließt sich auch Apoc. 18, 3 die bedeutung „sclave“, ein leib bloß mit gliedern zur arbeit, der sein inneres, sein ich außer sich hat im herrn.

Daraus nun, dass es verschiedene substanzen gibt, und die form, das σῶμα nicht an eine substanz gebunden ist, erklärt es sich, dass substantiell verschiedene σώματα existiren (1. Cor. 15, 40, 44), und dass der begriff von σῶμα jedesmal die bestimmtheit seiner substanz teilt. Besonders ist dies der fall, wenn σῶμα das σῶμα σαρκός ist, sei es, dass σάρξ ausdrücklich hinzutritt oder aus dem zusammenhange notwendig zu ergänzen ist.

Col. 1. 22; 2, 11. 2. Cor. 5, 6. 8. 10. Röm. 6, 6. 12; 7, 4. 24; 8, 13 (2. Cor. 5. 10); 8, 23. Phil. 3, 21 und sonst an schon angeführten stellen.

Von hier aus ist ein interessanter übergang des begriffes von σῶμα in den der substanz, aber nur vom begriffe der form aus. Da die form in wirklichkeit an der substanz ist, ohne an eine bestimmte substanz gebunden zu sein, so steht σῶμα allgemein für jede substantielle form. Soll nun der allgemeine begriff des substantiellen, nicht der einer bestimmten substanz (wie σάρξ und πνεῦμα sind), ausgedrückt werden, so kann dies nur durch σῶμα geschehen, in welchem alsdann das moment der form ganz zurücktritt gegen das moment des substantiellen. So steht σῶμα Col. 2, 17, als das substantielle, wesenhafte gegenüber dem leren, wesenlosen schatten.

Weil endlich in der form der unterschied in der einheit als ein ganzes zusammengehalten wird, so erhält σῶμα diese bedeutung des in sich gegliederten ganzen im gegensatze zu den einzelnen gliedern.

bedeutsamkeit dieses begriffes für die paulinische theologie erkannt. Hierzu können wir nur gelangen durch das bewusstsein darüber, welche bedeutung grade diese bestimmung des wesens des menschen, sinnlich-lebendige materie zu sein, für das religiöse verhältnis des menschen zu Gott bei Paulus habe.

In dem religiösen verhältnisse handelt es sich aber um unterschied und einheit des menschen und Gottes. So entsteht zunächst die frage: hat in der anschauung des Paulus der mensch ein dem wesen Gottes, dem πνεῦμα, gleiches oder verwandtes als ein seinem wesen immanentes und den begriff desselben mitbestimmendes moment?

Die beantwortung dieser frage verlangt vorher eine allgemeine einsicht darin, welche vorstellung Paulus mit dem worte πνεῦμα verbinde. Aus sparsamen andeutungen müssen wir uns dieselbe zusammensetzen. Die eigentliche naturgrundlage des begriffes „hauch, wind“ ist verschwunden. Es erinnert aber daran die vorstellung der unsichtbarkeit als gegensatz gegen die sichtbare, sinnlich-greifbare materie. Das πνεῦμα ist ein ἀόρατον (Röm. 1, 20; cf. auch 2. Cor. 4, 4. 3—6; 3, 13—18 und sonst). Auf dieser immaterialität beruht die freiheit von allem natürlichen, zunächst das ἄφθαρτον und αΐδιον. Dass diese immaterialität aber nicht freiheit von aller substantialität ist, geht schon daraus hervor, dass Paulus sich die mitteilung des gottesgeistes an die gläubigen nur als eine mit realer wirkung verbundene ausstrahlung eines substantiellen kann gedacht haben (cf. 1. Cor. 2, 12. Röm. 5, 5. 2. Cor. 4, 6; 3, 18. Gal. 4, 6 und sonst). Auf diese weise schleicht eine gewisse materialität sich wieder in die vorstellung ein

---

Als ausdruck für die ein ganzes bildende vielheit, als einheit im unterschiede steht es 1. Cor. 12, 12—29.

Als ausdruck für das eine vielheit in sich begreifende ganze, als die einheit im unterschiede steht es Röm. 12, 4. 5. 1. Cor. 10, 17. Eph. 2, 16; 4, 4. 12; 5, 23. Col. 3, 15. 1. Cor. 6, 16.

Als das ganze im gegensatze zum einzelnen gliede steht es Mt. 5, 29. 30; 6, 22. 23. Luc. 11, 34. 36. Jac. 3, 2. 3. 6. Eph. 1, 23; 4, 16; 5, 28, 30. Col. 1, 24; 2, 19.

Das adjektiv σωματικός und das adverb σωματικῶς teilen die bedeutung ihres substantiv. Das adjektiv steht 1. Tim. 4, 8 von einer γυμνασία der äußern persönlichkeit (cf. Col. 2, 23).

Zum ausdrucke des substantiellen, realen im gegensatze zum bloß gedachten, ideellen steht das adjektiv Luc. 2, 23. In demselben sinne steht das adverb Col. 2, 9 (cf. Col. 2, 17 und das eben zu dieser stelle bemerkte.)

Verwandt ist das adjektiv σύσσωμος Eph. 3, 2, welches sich erklärt aus dem begriffe der form als der einheit im unterschiede.

und die immaterialität des πνεῦμα wird im grunde nur das negative der „kosmischen", irdischen materie.

An die ursprüngliche naturbasis des begriffes, das sich bewegen, erinnert ferner die vorstellung der kraft und macht, welche mit πνεῦμα stets sich verbindet. Das πνεῦμα ἐνεργεῖ, es ist δύναμις und wirkt δύναμις. Es steht πνεῦμα daher vor allem zum willen in einem verhältnisse. Gott als πνεῦμα ist allmächtiger wille (1. Cor. 12, 6; cf. c. 12 und sonst). Das stehende wort von der wirkung des πνεῦμα ist ἄγεσθαι Gal. 5, 18. Röm. 8, 13. Doch verbindet sich mit diesem momente des begriffes, durch eine association der vorstellung des transcendenten lufthauches mit der des himmlischen, die vorstellung vom πνεῦμα als einer wärmestrahlenden, feurigen kraft. Nur so ist es zu erklären, dass bei Paulus feststehend die καρδία*) des menschen es ist, welche das mitgeteilte göttliche πνεῦμα ergreift (cf. Röm. 5, 5 und sonst; sogar 2. Cor. 4, 6). Es offenbart sich das göttliche πνεῦμα im menschen eben als ein das eigenste, individuellste lebensgefühl erfüllendes, als die empfindung einer neuen lebenskraft, (τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς, ζωοποιοῦν), einer auf dem herde des inneren lebens neu angezündete lebensflamme (Röm. 12, 11). Zu

---

*) Das wort καρδία hat für Paulus wesentlich gleiche bedeutung mit unserem „herz". Es ist der innere punkt, in welchem das subjekt die empfindung des individuellen ich hat, das ich als innere empfindung, die form für jeden empfundenen inhalt Röm. 9, 2. 2. Cor. 2, 4. Da die empfindung der sinnlichkeit angehört, so steht καρδία zunächst im verhältnisse zur σάρξ; es ist lebendiges gefühl (2. Cor. 3, 3). Aber nicht bloß sinnliches wird empfunden in der καρδία, auch das geistige, alles, was irgendwie mit der lebenseinheit des individuellen ich verschmilzt (Röm. 5, 5. 2. Cor. 4, 6: 3, 2). Καρδία ist auch unser „gemüt". Die καρδία ist daher subjektive form für entgegengesetzten inhalt (Röm. 1, 24; 5, 5. 2. Cor. 4, 6; 1, 22. Gal. 4, 6). Darin identisch mit νοῦς, ist es von demselben unterschieden wie gefühl des ich von bewusstsein des ich. In sofern nun in diesem gefühl das ich die empfindung seines eigensten selbst hat, tritt καρδία in gegensatz zum nicht-selbst, zu allem, worin das subjekt nicht die wirklichkeit seines individuellen ich erkennt, was seinem selbst äußerlich und fremd, was nicht ausdruck seines selbst ist, was die freie willkür seines selbst von außen bestimmt. Röm. 6, 17. 1. Cor. 7, 37. 2. Cor. 5, 12. 2. Cor. 9, 7. Weil nun in diesem seinen selbst das subjekt nur sich offenbar, der außenwelt verschlossen ist, so tritt in den begriff von καρδία der gegensatz der (verborgenen) innenwelt und des nach außen sich offenbarenden. Röm. 8, 27; 10, 6; (das innere, zweifelnde selbst) 10, 9. 10; (die innerlich empfundene gewissheit, fiduciae affectus) 2. Cor. 6, 11. 1. Cor. 4, 5. 1. Cor. 14, 28. — Röm. 2, 15. 2. Cor. 3, 2. — Röm. 5, 5. 2. Cor. 4, 6; 1, 22. Gal. 4, 6.

beachten ist aber, dass auch in diesem momente *πνεῦμα* als ein substantielles gedacht wird.

Weniger an die natürliche bedeutung erinnert das moment im begriffe des *πνεῦμα*, nach welchem es prinzip der absoluten wahrheit ist (1. Cor. 2, 6—16; cf. c. 1, 17—31. 2. Cor. 3, 12—18. 1. Cor. 12, 8). Aber die vorstellung des lichtes im gegensatze zur finsternis, welches an der vorstellung des *πνεῦμα* in diesem momente haftet, lässt schließen, dass auch diese bedeutung mit dem worte sich verknüpft habe durch eine gleiche combination des an sich in der transcendenten luftregion webenden hauches mit der erscheinung des himmels als des reinen, ungetrübten lichtes. Dieses ist natürliches symbol der wahrheit, erkenntnis, weisheit. An dem *πνεῦμα* als prinzip der wahrheit haftet bei Paulus die vorstellung des lichten, klaren, jedes dunkel aufhellenden (2. Cor. 4, 3—6), zugleich aber in verbindung mit dem momente der immaterialität die vorstellung des von der sinnesanschauung nicht zu erfassenden (1. Cor. 2, 14). Daher ist es ein im verborgenen innern, *τὰ κρύπτα τῆς καρδίας* (1. Cor. 14, 25), aufleuchtendes, das innere erhellendes licht (2. Cor. 4, 6). Aber auch hier wird *πνεῦμα* als ein substantielles gedacht.

Das letzte moment im begriffe des *πνεῦμα* ist die *ἁγότης*; das *πνεῦμα* ist vorzugsweise ein *ἅγιον*, wie der רוּחַ ein קָדְשׁוֹ 'ר. Auch der begriff der heiligkeit aber ist ursprünglich auf das natürliche bezogen. Er ist das negative des natürlichen, die freiheit von der materie, wie sie in den prozessen des entstehens und vergehens, des zeugens u. s. w. als ein unreines gähren der materiellen substanz sich offenbart — die heiligkeit ist reinheit vom schmutze des natürlichen. Auch dieses moment ist auf das wort *πνεῦμα* übertragen durch gedankenverbindung des lufthauches mit der erscheinung des himmels, des allen prozessen des werdens entnommenen, ewig mit sich identischen, lichten, reinen seins. Für Paulus hat zwar diese natürliche seite des heiligen keine bedeutung mehr, wie noch im A. T. für den begriff der levitischen reinheit. Die vorstellung des heiligen ist bei ihm ausschließlich hineinverlegt in den menschlichen geist, der begriff ist ein ethischer. Aber doch macht sich jene ursprüngliche beziehung auf das natürliche im begriffe der heiligkeit auch bei Paulus wieder geltend in dem gegensatze, den das heilige bildet gegen das, was der naturseite des menschlichen geistes entstammt. Der vorstellung vom *πνεῦμα*, als dem heiligen,

liegt auch bei Paulus die anschauung zum grunde der reinheit von allem, was der sinnlichen natürlichkeit des menschen entstammt. Die ἁγιότης des πνεῦμα ist καθαρότης (cf. Röm. 6, 19. 1. Cor. 7, 14). Auch hier ist nicht zu verkennen, dass das πνεῦμα als ein reales sein, als substanz gedacht wird. Denn die ἁγιότης ist ursprünglich der ungetrübte, reine schein (δόξα) der lichten substanz. Deshalb ist dies natürliche auch stets die symbolische erscheinung des ethischen geblieben.

Einleuchtend aber ist durch diese darstellung geworden, wie sich mit allen momenten des begriffes von πνεῦμα unmittelbar die vorstellung eines der erde und dem irdischen transcendenten verbindet.

Kehren wir jetzt zu der frage zurück, ob der mensch in der anschauung Pauli in irgend einer einheit des wesens mit Gott stehe, dessen substantielles wesen πνεῦμα ist.

Die frühere darstellung des begriffes σάρξ lässt erkennen, dass der mensch, als seiner naturgrundlage nach σάρξ, nur im unterschiede steht zu Gott.

Aber auch in der ψυχή hat der mensch nichts dem wesen Gottes identisches. Die ψυχή ist allerdings wol ein nicht-materielles und also ein pneumatisches in sofern, als alles nicht-materielle ein pneumatisches im allgemeinsten sinne des wortes sein muss. Auch ist die ψυχή ein lebensprinzip, eine lebenskraft und als solche ein dem πνεῦμα analoges. Aber in sofern die ψυχή in schlechthinnigem verhältnisse zum natürlichen steht, als die lebenskraft des materiellen, ist sie dem πνεῦμα wieder rein entgegengesetzt.

Doch unterscheidet Paulus noch ein höheres element im menschenwesen, einen dem ἔξω ἄνθρωπος, der in der form des σῶμα erscheinenden psychisch-sarkischen substanz, entgegengesetzten ἔσω ἄνθρωπος, den er in der entscheidenden stelle Röm. 7 mit νοῦς bezeichnet. Haben wir also in dem νοῦς ein dem göttlichen πνεῦμα wesensverwandtes element des menschen?

Eine deutliche und entscheidende stelle über die vorstellung, welche Paulus mit νοῦς verbindet, und über das verhältnis des νοῦς zum πνεῦμα ist 1. Cor. 14, 14 sqq. Das λαλεῖν γλώσσῃ und das προφητεύειν d. h. das λαλεῖν διὰ τοῦ νοός sind beide χαρίσματα πνευματικά (1. Cor. 12, 10); beide sind wirkung des dem gläubigen immanent gewordenen göttlichen πνεῦμα. Im grunde stehen sich also nicht gegenüber πνεῦμα und νοῦς, sondern das λαλεῖν ἐν γλώσσῃ und λαλεῖν τῷ νοΐ (v. 19). Aber wärend der

λαλῶν ἐν γλώσσῃ in seinem πνεῦμα in göttlicher begeisterung nur geheimnisse stammelt, deren sinn niemand versteht (v. 2)*) ist der προφητεύων zugleich ein λαλῶν διὰ τοῦ νοός, einer, der den inhalt des göttlichen πνεῦμα in der klarheit des verständigen bewusstseins ausspricht, so dass der hörer ein klares urteil darüber gewinnt, dass Gott wirklich in dem pneumatischen ist.

Mit νοῦς bezeichnet also Paulus an dieser stelle allerdings ein geistiges. Aber dieses ist nichts dem πνεῦμα identisches oder auch nur analoges. Es ist das bloße, durch die tätigkeit des verständigen denkens vermittelte wissen des subjektes um ein objektives geistiges als inhalt des eigenen bewusstseins. Wärend das πνεῦμα prinzip und inhalt der absoluten wahrheit des prophetischen wortes, ist νοῦς nur die form, in welcher dieses von außen gegebene objektive zum wissen und bewusstsein des subjektiven geistes gelangt.

Zu demselben resultate führt auch die andere hauptstelle über das wesen des νοῦς Röm. 7. Der νοῦς ist auch hier nur die form, in welcher dem subjektiven bewusstsein ein absoluter geistiger inhalt, der νόμος πνευματικός, vermittelt wird. Nicht der νοῦς steht, als ein göttliches, der σάρξ, als einem widergöttlichen, entgegen, sondern der im νοῦς inhalt des subjektiven bewusstsein gewordene pneumatische, im objektiven gesetze dem νοῦς offenbarte göttliche wille steht der σάρξ gegenüber. Die ohnmacht des νοῦς gegen die σάρξ, wie diese stelle sie ausspricht, beweist

*) Das wort ἀκούειν steht hier in einem durchaus prägnanten, bisher nicht beachteten sinne von dem hören des gleichsam hinter dem äußern laute, hinter dem äußern γράμμα redenden πνεῦμα. Dieses hören des πνεῦμα ist dann ein den eigentlichen, innern, geistigen sinn des lautes, des buchstabens verstehen.

So steht das wort in der gebräuchlichen formel ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω. Die worte sind πνευματικῶς zu verstehen. Wer ein ohr hat, der höre den geistigen sinn der worte hinter dem laute heraus, der verstehe sie. So in der entscheidenden stelle Mt. 13, 9 sqq. Wer kein ohr hat zu hören, für den ist, was Jesus λαλεῖ ἐν παραβολαῖς ein μυστήριον (cf. v. 2), ein λόγος ἄκαρπος (cf. 1. Cor. 14, 14), der unnütz verhallt, weil der innere geistige sinn nicht verstanden wird. Cf. Mrc. 8, 16 sqq. Die richtigkeit dieser deutung beweist der gebrauch dieser formel beim apokalyptiker und ihre deutung cf. Apoc. 2, 7. 11. 17 und sonst.

Ganz in diesem sinne steht ἀκούειν auch Gal. 4, 21. Die folgenden verse beweisen, dass Paulus unter den worten τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε versteht: höret ihr nicht den pneumatischen sinn des gesetzes, d. h. versteht ihr nicht den hinter dem unmittelbaren, fleischlichen verborgenen pneumatischen sinn der worte?

am besten den schlechthinnigen unterschied des νοῦς vom πνεῦμα, welches eben die absolute herrschaft ist über die begierde des fleisches*). (Röm. 8, 13.)

Diese stelle Röm. 7 zeigt allerdings, dass νοῦς auch ein praktisches verhalten des bewusstseins bezeichne. Es tut νοῦς dies aber nur in sofern, als jedem wollen das wissen, die vorstellung des wollens voraufgeht. Im νοῦς ist das θέλειν nur absicht, der auf ein wollen gerichtete sinn. Es bleibt νοῦς immer bewusstsein.

Aus der vorstellung von νοῦς aber als nur form des subjektiven bewusstseins erklären sich allein die entgegengesetzten prädikate, welche dem νοῦς beigelegt werden, dass bald von einem ἀδόκιμος νοῦς die rede ist (Röm. 1, 28), bald von einer ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (Röm. 12, 2), ja dass überhaupt eine ἀνακαίνωσις τοῦ νοός in dieser weise möglich ist. Das bewusstsein ist nämlich form für entgegengesetzten inhalt.

Dieselbe bedeutung des subjektiven bewusstseins oder des zufälligen inhaltes desselben, des inneren sinnens und sinnes eines subjektes haben auch die übrigen stellen Röm. 14, 5; 11, 34. 1. Cor. 2, 16. 1. Cor. 1, 10.

Als resultat können wir deshalb setzen, dass für die anschauung des Paulus auch im νοῦς der mensch zwar wol ein pneumatisches besitze in jenem allgemeinsten sinne, in welchem alles nicht-materielle ein pneumatisches ist, aber durchaus kein dem wesen Gottes identisches oder analoges wesenselement. Es fehlen dem νοῦς alle die eigenschaften, welche dem πνεῦμα sowol nach der theoretischen, als namentlich der praktischen seite eigentümlich sind, und wärend νοῦς nur form, so ist es dem πνεῦμα wesentlich, substanz zu sein.

Aber ist nicht das πνεῦμα selber für Paulus ein moment im begriffe des menschen?

Man sollte denken, dass eine solche frage längst ent-

---

*) Dieselbe vorstellung spricht Gal. 5, 17 aus. Die worte sind mit Röm. 7 durchaus identisch. Aus v. 18 folgt, dass v. 17 der zustand des vorchristlichen menschen unter dem gesetze geschildert ist, dem das πνεῦμα noch nicht immanent geworden, der also noch im unentschiedenen widerstreite des geistes und fleisches steht, dem aber das pneumatische im νοῦς zum wissen und vielleicht auch wollen geworden ist. Denn für den vorchristlichen menschen ist auch das wollen ein bedingtes. Nach seiner sarkischen natur will er das pneumatische vielleicht auch nicht. Daher ἄν. Geist und fleisch stehen aber in einem von Gott bestimmten widerstreite, damit der (sarkische) mensch das pneumatische, was er vielleicht will, nicht durch die tat verwirkliche.

schieden sein müsse. Der klare ausspruch 1. Cor. 15, 44 sqq., dass der erste mensch Adam, der mensch an sich, grade zum unterschiede vom zweiten menschen Christus und dem gläubigen menschen nur eine *ψυχὴ ζῶσα*, ein *σῶμα ψυχικόν* ist, noch mehr aber die ganze weltanschauung Pauli, welche nur eine explication der worte ist: *οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν*, die absolute herrschaft der sünde von Adam bis auf Christus, die unmöglichkeit des menschen, das pneumatische gesetz zu erfüllen, weil ihm die kraft fehlt, die triebe des fleisches zu beherrschen und zu brechen, die schlechthinnige unmöglichkeit der gerechtigkeit, die notwendigkeit der erlösung, die absolutheit der person Christi und des christentums — alles beruht durchaus auf der vorstellung Pauli, dass das *πνεῦμα* ein bis auf Christus rein transcendentes gewesen, erst mit Christus der menschenwelt immanentes geworden sei. Und einzelne haben diese reine transcendenz des *πνεῦμα* anerkannt (cf. z. b. Baur Paulus p. 528; Ritschl Altkath. k. p. 71). Im allgemeinen herrscht aber immer noch die vorstellung, dass das *πνεῦμα* für Paulus ein element des menschlichen wesens, dass der gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* für Paulus noch ein anthropologischer, erst für Johannes ein metaphysischer sei. Gestützt auf einzelne stellen auch in den vier homologoumenen briefen, wie 1. Cor. 2, 11. Röm. 8, 16. Gal. 6, 18. 1. Cor. 5, 3. 4. 5; 7, 34. 2. Cor. 7, 1. Röm. 12, 11, glaubt man zu der annahme auch eines „menschlich-geschöpflichen“ *πνεῦμα* berechtigt zu sein, von dem freilich niemand noch angegeben hat, was für eine vorstellung Paulus damit verbunden, was für eine bedeutung es für das wesen des menschen habe. (Cf. alle neueren exegeten der briefe Pauli; von andern cf. Hilgenfeld, glossolalie p. 50.)

Zur entscheidung dieser frage wollen wir sämmtliche stellen der vier briefe durchgehen, auf grund der vorstellung des Paulus, dass *τὸ πνεῦμα* einmal das substantielle wesen des göttlichen subjektes und des transcendenten *Χριστός* sei, des *κύριος τοῦ πνεύματος*, dann aber von Gott und aus Gott in die herzen der gläubigen gesendet werde*).

Die mehrzahl der stellen wird dadurch alsbald klar. Das transcendente *πνεῦμα* erscheint als

---

*) Würde nicht bei der voraussetzung eines „geschöpflich-menschlichen“ *πνεῦμα* rein unbegreiflich sein, dass Paulus feststehend das göttliche *πνεῦμα* nicht in diesem menschlichen *πνεῦμα*, sondern in der *καρδία* immanent werden lässt?

1) πνεῦμα θεοῦ Röm. 8, 9. 11. 14. 1. Cor. 2, 10. 11; 3, 16; 12, 3. 2. Cor. 3, 3. 1. Cor. 6, 11; 7, 40.
2) πνεῦμα Χριστοῦ Röm. 8, 9. 2. Cor. 3, 17. Gal. 4, 6.
3) πνεῦμα ἅγιον Röm. 5, 5; 9, 1; 14, 17; 15, 13. 16. 19 (ex var.). 1. Cor. 6, 19; 12, 3. 2. Cor. 6, 6; 13, 13.
4) τὸ πνεῦμα Röm. 8, 2. 4. 5. 6. 9. 13. (stellen, welche durch v. 9 deutlich werden) 26. 27; 7, 6; 15, 30 (cf. 5, 5). 1. Cor. 2, 4. 10; 12, 3—14; 15, 45. 2. Cor. 1, 22 (cf. 5, 5). Gal. 3, 2. 3. 5; 5, 5. 16—25. (cf. über τὸ πνεῦμα als ein durchaus objektives Act. 11, 12).
5) τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐνοικοῦν ἐν ἡμῖν Röm. 8, 11. 10 (1. Cor. 3, 16); 5, 5. 1. Cor. 6, 19; 14, 2. 12. 14. 15. 16*). Gal. 6, 18.

Wir lassen nun eine reihe von unentschiedeneren stellen folgen, auf welche sich die entgegengesetzte ansicht gewöhnlich beruft.

Zunächst gehört nur eine geringe reflexion dazu, in 1. Cor. 5, 3. 4 das dem apostel verliehene göttliche πνεῦμα, die quelle seiner apostolischen würde und apostolischen macht zu erkennen. Woraus anders hätte der apostel die macht, woraus anders hätte er mit der gemeinde das recht nehmen wollen des παραδοῦναι τῷ σατανᾷ, als aus dem göttlichen geiste (cf. 2. Cor. 13, 3). Die stelle verliert nicht allein ihren prägnanten, sondern gradezu allen sinn bei der gewöhnlichen auffassung. Sie beweist aber auch die willkür des kanon, dass der zusatz ἐμοῦ oder ἡμῶν oder ein ähnlicher das πνεῦμα zum menschlichen mache.

Von eben diesem apostolischen πνεῦμα steht auch Röm. 1, 9 ἐν τῷ πνεύματί μου. Von der apostolischen tätigkeit ist die rede. Hätte Paulus nur „die aufrichtigkeit und wahrheit seines dienstes im gegensatze zum heuchlerischen scheine hervorheben wollen" (Philippi a. l.), — ein gedanke, den man in diesem zusammenhange überdies gar nicht begreift — so würde er eben ἐκ καρδίας gesagt haben. Denn ein solcher subjektiver gegensatz zwischen dem, was das subjekt selbst ist, und dem, worin es sein selbst nicht hat, kann nur durch καρδία ausgedrückt werden, durch πνεῦμα nur ein objektiver gegensatz zwischen

*) So lange man an diesen stellen unter πνεῦμα eine — weiß Gott welche — „sublimere lebenspotenz" des menschen versteht, wird man stets zu der behauptung de Wette's getrieben, dass das höhere des geistes eben in der bewusstlosigkeit bestehe.

dem innern wesen und der äußern erscheinung (σῶμα 1. Cor. 5, 3), oder dem äußern schein (σάρξ Röm. 2, 28. 29). Ein λατρεύειν ἐν τῷ πνεύματί μου könnte nach dieser seite nur einen gottesdienst bezeichnen, der sich im gebiete des pneumatischen, des wesenhaften, nicht des sarkischen, des scheins bewegt (Hebr. 9, 10). So ist die stelle auch von vielen, besonders alten erklärern gedeutet, identisch mit der λογικὴ λατρεία Röm. 12, 1 und Joh. 4, 23. Uebrigens wäre zum ausdruck sowol dieses, als des obigen gedankens weder der zusatz μοῦ, noch das hierdurch veranlasste τὸ zu erklären. Es müsste λατρεύειν ἐν πνεύματι stehen (Phil. 3, 2). Dagegen steht hier „in dem geiste mein" von dem bestimmten, dem Paulus als apostel verliehenen gottesgeiste. Und der zusatz kann nur ausdruck des interesses sein, welches Paulus hatte, der römischen gemeinde sagen zu müssen, dass sein λατρεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nicht etwa sei ein ἑαυτὸν κηρύσσειν (2. Cor. 4, 5), sondern ein ausfluss seines ihm von Gott verliehenen πνεῦμα. Nur dies können die worte bedeuten. Sie stehen aber in diesem sinne sehr bezeichnend am anfange des Römerbriefes, und beweisen auch, was aus dem ganzen briefe hervorgeht, dass die römische gemeinde die göttlichkeit und wahrheit der paulinischen verkündigung nicht unmittelbar anerkannte. Paulus wollte daher auch erst durch mitteilung eines χάρισμα πνευματικόν zur anerkennung bringen, dass er in dem geiste sein Gott diene in der verkündigung seines sohnes.

Nach dieser stelle wird es keine schwierigkeit haben, auch 2. Cor. 2, 13; 12, 18; 7, 13. 1. Cor. 16, 18 das πνεῦμα von dem in den verkündigern des evangelium (und den gläubigen) tätigen göttlichen πνεῦμα zu verstehen. Dazu Röm. 12, 11. Auch Röm. 15, 30 deutet sich aus 1. Cor. 16, 18.

Gal. 6, 18 ist die ausdrückliche hervorhebung des πνεῦμα nur zu erklären, wenn es von dem den Galatern immanent gewordenen göttlichen πνεῦμα (Gal. 3, 2) verstanden wird, welches in sarkischem wesen unterzugehen drohte. Daraus erklären sich 1. Cor. 7, 34. 2. Cor. 7, 1 *).

---

*) Diese stelle ist übrigens von paulinischen vorstellungen aus sehr schwierig. Das ἅπαξ λεγόμενον wird von allen exegeten so verstanden, dass σαρκός und πνευμάτος gen. obj. seien; z. b. Meyer a. l.: das fleisch, das zur sünde geneigte leibliche wesen des menschen wird befleckt durch hurerei, völlerei u. dergl.; das geistige wesen durch unsittliche gedanken.

In allen diesen stellen steht πνεῦμα nur von gläubigen als das transcendente, aber immanent gewordene. Als gegensatz dazu steht 2. Cor. 11, 4 ein πνεῦμα ἕτερον, wo das λαμβάνειν schon die vorstellung der transcendenz beweist.

Wir lassen jetzt eine reihe von stellen folgen, in denen πνεῦμα durch den gen. qualitatis eines substantivs näher bestimmt wird. Aber stellen wie Röm. 11, 8; 8, 15 beweisen, dass die moderne anschauung einer subjektiven „gemütsstimmung" des menschlichen geistes diesen stellen ganz fern liegt. Πνεῦμα bezeichnet hier ganz seinem begriffe gemäß eine objektive, gleichsam hypostatisch vorgestellte pneumatische kraft, welche, wie die ausdrücke ἐλάβετε, ἔδωκεν beweisen, an sich transcendent gedacht ist und deshalb als von Gott dem menschen auf eine bestimmte zeit verliehen und im innern selbstgefühl, in der καρδία, empfunden und wirkend vorgestellt wird (Röm. 8, 15 cf. c. Röm. 8, 26. 27), um den menschen zu einem bestimmten

---

Aber man kann getrost behaupten, dass ein solcher μολυσμὸς σαρκός eine für Paulus schlechthin unmögliche vorstellung sei. Denn da die σάρξ für Paulus eben das prinzip und die quelle aller befleckung ist, so kann es nicht als das objekt der befleckung gedacht werden. Nur das σῶμα kann objekt solcher laster sein (cf. 1. Cor. 6, 12 sqq.; 7, 34. Röm. 1, 24), und nur von einer reinheit und heiligkeit der äußeren, erscheinenden persönlichkeit kann Paulus reden. Aber so unmöglich für ihn eine ἁγιότης oder καθαρότης τῆς σαρκός, eine reinheit der materiell-sinnlichen substanz, eben so unmöglich ist auch ein μολυσμὸς τῆς σαρκός. Dies wäre allenfalls levitische unreinheit des Hebräerbriefes.

Nach paulinischer vorstellung könnte σαρκός nur gen. subj. sein; weil jedoch πνεύματος gen. obj. bleiben würde, so müsste man eine ungenauigkeit des ausdrucks annehmen.

Da aber der ausdruck (μολύνεσθαι) und der zusammenhang (v. 16, 17 ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε) die deutung des μολυσμός durch verunreinigung mittelst des genusses von götzenopferfleish nahe legen, so bleibt es das natürlichste, σαρκός als gen. obj. zu fassen. Cf. Recogn. IV, 36: quae animam simul et corpus polluunt, ista sunt, participare daemonum (Berial, malus angelus, rex hujus mundi Asc. Jes. IV, 2 cf. c. v. 15) mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem — et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est. Dann aber ist der ausdruck und auch die vorstellung wieder entschieden unpaulinisch (1. Cor. 8. ἡ συνείδησις μολύνεται, v. 7 und sonst vielfach).

Die ganze stelle 6, 14 bis 7, 1 hat so manches für paulinische vorstellungen befremdendes und unterbricht hier anscheinend auf so unbegreifliche weise den zusammenhang, dass sie die augen der kritik mehr auf sich zu ziehen verschuldet.

[Auch Ewald hat jetzt die unächtheit des abschnittes behauptet, wie vorher schon Schrader. Verf. hat dies letztere früher übersehen, sonst würde er die unächtheit nicht so schüchtern ausgesprochen haben.]

wirken zu treiben. So erklären sich Röm. 1, 4; 8, 15; 11, 8. 1. Cor. 4, 21. Gal. 6, 1. 2. Cor. 4, 13.

Entscheidend aber für die annahme eines menschlichen πνεῦμα hält man Röm. 8, 16 und 1. Cor. 2, 11. Aber an der ersten stelle schwankt doch die auslegung selbst und Baur Paulus p. 515—16 hat schon das rechte gesehen. Denn das πνεῦμα ἡμῶν ist doch offenbar das πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ, was wieder nach Gal. 4, 6 das transcendente göttliche ist, dasselbe objektive πνεῦμα, welches Röm. 8, 26 ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις, dessen trachten Gott in unsern herzen, in denen es immanent geworden ist, erkennt. Paulus will Röm. 8, 16 den kindschaftsruf des immanent und dadurch allerdings subjektiv gewordenen gottesgeistes als einen objektiven beweis unseres kindesverhältnisses aufzeigen. Darum spricht er es ausdrücklich aus, dass mit unserem subjektiven pneuma das objektive pneuma den ruf vollzieht, mit unserem subjektiven pneuma das objektive pneuma die kindschaft bezeugt.

Aber 1. Cor. 2, 11 ist τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ausdrücklich genannt. Die stelle beweist also unwiderleglich die vorstellung eines menschlich-geschöpflichen πνεῦμα. Analysiren wir die stelle genauer.

Paulus spricht von der den menschen verborgenen geheimnis-weisheit Gottes, durch den „σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ" die menschen zu erretten (1. Cor. 1, 17 sqq.). Dieser ratschluss Gottes ist allerdings ein der unmittelbaren, sinnlichen erkenntnis und anschauung der menschen verborgener, in den der anschauung verhüllten tiefen des göttlichen willens ruhender. Die unmittelbare, sinnliche erkenntnis und anschauung des gekreuzigten sieht in dem σταυρός eher das gegenteil, als eine göttliche heilstatsache. Woher weiß denn nun aber der apostel den σταυρός als die offenbarungstatsache eines göttlichen gnadenratschlusses (v. 12)? Gott hat diesen der anschauung verborgenen willen ihm enthüllt vermittelst seines ihm verliehenen πνεῦμα. Wie dies mittelst des πνεῦμα geschehen sei, wird begründet durch die behauptung, dass das πνεῦμα alles, auch die verborgenen tiefen des göttlichen wesens und willens erforsche. Dies wird erklärlich gemacht durch eine analogie des menschlichen πνεῦμα. Wie kein mensch weiß, was des menschen ist, als nur das πνεῦμα des menschen, das ihm innerlich ist; wie alles, was in dem menschen lebt, ihn innerlich bewegt, der anschauung und er-

kenntnis aller andern menschen entzogen ist und nur von dem selbst innerlichen, unsinnlichen *πνεῦμα* des menschen gewusst wird: so hat auch niemand von dem, was Gott bewegt, eine erkenntnis, als das *πνεῦμα* Gottes. Dieses *πνεῦμα* Gottes hat aber auch der apostel empfangen, nicht etwa das *πνεῦμα* der sichtbaren, materiellen welt, das sich deshalb auch nur des sichtbaren, materiellen, äußerlichen bewusst wird. So dass also auch der apostel den in den tiefen Gottes verborgenen gnadenratschluss kennt, den er nun ausspricht nicht in erlernten worten menschlicher weisheit, sondern in vom *πνεῦμα* erlernten, durch die darstellung pneumatischen inhaltes, durch pneumatischen ausdruck. Der psychische mensch, dessen *πνεῦμα* nur ein *πνεῦμα τοῦ κόσμου* ist, nimmt nicht auf das, was dem geiste Gottes entstammt. Es ist ihm nämlich eine torheit (cf. 1, 18), und er, der sich nur an das sinnliche, an die unmittelbare, natürliche, sarkische bedeutung der tatsachen, der worte hält, kann es nicht verstehen, weil es durch eine pneumatische beurteilung ans licht gebracht wird*).

---

*) Das wort *ἀνακρίνειν* ist hier äußerst significant gewählt. Das pneumatische wird vorgestellt als dasjenige, was im grunde der äußerlichen, sinnlichen, der sarkischen und natürlichen bedeutung der tatsachen und worte in der tiefe verborgen ruht, und daher von dem psychischen, der sich nur an dies äußere hält, nicht vernommen und erkannt wird, von dem pneumatischen aber, der durch sein pneumatisches urteil gleichsam in diese verborgene tiefe hinabsteigt, in die höhe — *ἀνά* —, ans licht des klaren verständnisses gebracht wird. — Ueber den sinn der worte cf. das p. 382 über *ἀκούειν* bemerkte und die dort angezogenen stellen.

Auf eine überraschend einfache weise, glaube ich, erklärt sich aus der in diesen worten ausgesprochenen anschauung eine von den „paradoxien“ des johanneischen Christus, dass seine umgebung „so bornirt ist“ oder „darauf ausgeht, die worte Jesu zu missdeuten, namentlich bildliche ausdrücke im eigentlichen sinne zu nehmen und so in unsinn zu verdrehen.“

Nach der anschauung des johanneischen evangelium ist Jesus, als erscheinung des *λόγος, πνεῦμα*; der mensch ist *σάρξ*, schlechthin sinnliches wesen und nur für die sinne; das *πνεῦμα* wird den gläubigen erst immanent nach dem tode Jesu (Joh. 7, 39). Daher ist der mensch auch für Johannes sinnliches bewusstsein, der *ἄνθρωπος ψυχικός*, welcher *οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν καὶ οὐ δύναται γνῶναι ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.*

Daraus ergibt sich für die reden Jesu ein gesetz, dass seine worte offenbarungen des *πνεῦμα* sein müssen und pneumatisch zu verstehen sind (cf. Joh. 6, 63); dass aber die hörer das pneumatische in das gebiet der sinnlichen anschauung herunterziehen müssen, wo das *πνεῦμα* zur *μωρία*, die wahrheit zum unsinn wird, dass sie nicht begreifen dürfen, was er sagt, sondern stets verwundert fragen müssen, was das sei, was er rede.

Haben wir nun hier in dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ein geschöpflich-menschliches, dem göttlichen πνεῦμα wesensgleiches oder verwandtes πνεῦμα? Allerdings ist hier

---

So ist in der ersten rede mit Nicodemus cp. 3. das ἄνωθεν in seinem doppelsinne absichtlich gewählt. Eine geburt von oben, aus dem geist, ist dem sinnlichen bewusstsein des Nicodemus verschlossen. Er kann das wort nur als ein von neuem sinnlich geborenwerden verstehen. Dadurch wird das wort μωρία, und Nicodemus fragt mit recht: πώς δύναται sqq. Cf. das πῶς δύναται v. 9.

Auf dieselbe weise knüpft sich die rede mit der Samariterin cp. 4 an den doppelsinn des ausdrucks ὕδωρ ζῶν. Das sinnliche bewusstsein der Samariterin, welche vom πνεῦμα, der δωρεὰ τοῦ θεοῦ, nichts weiß, darf das wort natürlich nur vom frischen wasser verstehen (cf. Joh. 7, 38. 39).

Dieselbe unbegreiflichkeit Jesu findet sich in der rede cp. 6. Als er sich τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀλήθινον nennt, ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ, denkt das sinnliche bewusstsein an eigentliches brod; als er sich das brod, das vom himmel gestiegene, nennt, kann das sinnliche bewusstsein, für das nur die erscheinende seite dieser persönlichkeit da ist, der Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, natürlich nicht begreifen, wie er sich nennen kann vom himmel heruntergestiegen (πῶς λέγει v. 42); als er dies brod sein fleisch nennt, kann das sinnliche bewusstsein natürlich nicht begreifen, wie er sein fleisch ihnen kann zu essen geben (πῶς δύναται v. 52), eine anspielung an das abendmahl, wo das sinnliche bewusstsein in brod und wein natürlich fleisch und blut Christi nicht sehen und also auch nicht erkennen kann (Joh. 14, 17). Das wort Jesu vom essen seines fleisches ist dem sinnlichen bewusstsein daher ein σκληρός λόγος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν.

In cap. 7 beachte man die selbstironisirung des sinnlichen bewusstseins v. 27, dann die sinnliche auffassung der worte v. 33 sqq. Cap. 8 v. 18 verstehen die juden das πατήρ v. 19 von einem natürlichen vater (cf. v. 27). Vergleiche auch 8, 21 sqq., dann das sinnliche verständnis des ἐλευθερώσει v. 32. 33, den doppelsinn des wortes θάνατον v. 51 sqq., das die juden vom natürlichen tode verstehen, die sinnliche auffassung des εἶδεν v. 56, die παροιμία cap. 10, deren worte, weil sie nur πνευματικῶς verstanden werden, dem sinnlichen bewusstsein so unbegreiflich sind, dass sie nicht einsehen, was das ist, was er zu ihnen redet (v. 6), dass sie ihn für besessen und wahnsinnig halten.

Aus jener anthropologischen grundanschauung folgt auch, dass selbst die jünger, welche ebenfalls das πνεῦμα erst nach der auferstehung Jesu erhalten (20, 22), von diesem gesetze des nichtverstehens und der verkehrung des pneumatischen in das sarkische nicht frei sein dürfen. Cf. 4, 32; 11, 12. 13; 13, 36 sqq.; 14, 5. 8. 22; 16, 17. Nach der auferstehung verstehen sie, was ihnen vorher unbegreiflich war, weil sie das πνεῦμα empfangen haben, cf. 16, 12; 20, 9.

Es ist diese unfähigkeit der σάρξ aber allerdings ein „nichtkönnen" und eine notwendigkeit der natur für Johannes, wie für Paulus.

[Zu dieser einfachen erläuterung des gesetzes der reden des λόγος τοῦ θεοῦ beim Johannes möchte der verf. jetzt nur noch hin-

von einem pneumatischen element im menschen die rede als dem innern desselben, dem prinzipe seines selbstbewusstseins. Aber dieses πνεῦμα ist ja ein dem πνεῦμα Gottes so wenig wesensverwandtes, dass der mensch erst durch mitteilung des göttlichen πνεῦμα befähigt wird, das pneumatische zu fassen, zu erkennen, dass der mensch an sich mit diesem πνεῦμα und trotz desselben ein ἄνθρωπος ψυχικός bleibt, der allerdings ein πνεῦμα, aber nur das πνεῦμα τοῦ κόσμου hat. Denn es ist offenbar, dass dem Paulus, was er τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου nennt, hier zusammenfällt mit dem πνεῦμα τοῦ κόσμου, dieses aber zusammenfällt mit der ψυχή, dem geist der sinnlichkeit, der im νοῦς zum bewusstsein wird, d. h. dem gegensatze vom πνεῦμα. Diese ψυχή ist, wie der νοῦς, allerdings ein pneumatisches, weil alles nicht-materielle πνεῦμα ist im allgemeinsten sinne des wortes; sie fällt allerdings unter den begriff πνεῦμα als abstrakten gattungsbegriff für das nicht-materielle: aber sie hat nichts gemein mit dem concreten πνεῦμα, dem τὸ πνεῦμα, dieser alleinigen wirklichkeit des abstrakten gattungsbegriffes*).

So endlich ist auch Röm. 2, 29 zu verstehen. Die περιτομή καρδίας ist ἐν πνεύματι; das heißt aber nicht in der sphäre des subjektiven geistes. Dieses subjektive wird ganz richtig durch καρδίας bezeichnet im gegensatze zu ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκί. Es ist eine beschneidung des inneren subjekts, die ihr dasein hat in der objektiven sphäre des nicht-natürlichen, nicht-sinnlichen, nicht-äußerlichen, weil sie hinaus ist über den buchstaben der schrift d. h. das äußerliche des wortes, das unmittelbare, natürliche, sarkische verständnis des wortes, nach welchem die περιτομή

---

zusetzen, dass Johannes dies gesetz zum teil durch reflexion auf die reden Jesu bei den synoptikern gewonnen hat. Denn auch hier ist es eine charakteristische eigentümlichkeit Jesu, worte die σαρκικῶς lauten, πνευματικῶς zu verstehen. So z. b.: menschenfischer; leben; tod; die toten; schlaf. cf. die parabeln.]

*) [Mit dieser auffassung erledigt sich doch einfach der fortdauernde streit, ob Paulus ein „geschöpflich - menschliches" πνεῦμα kenne. Natürlich kennt er dies. Aber dieses geschöpflich-menschliche πνεῦμα hat mit dem göttlichen πνεῦμα nur die ganz abstracte wesenseigenschaft gemein, dass beide ein nicht irdisch-materielles, nicht irdisch-substantielles bezeichnen. Das geschöpflich-menschliche πνεῦμα in seiner concreten bestimmtheit ist aber ψυχή, νοῦς. Und in diesen beiden formen des menschlichen πνεῦμα hat der mensch mit dem göttlichen πνεῦμα nicht nur nichts gemeinsames, sondern nur entgegengesetztes. Denn über Röm. 7 cf. vorher p. 382.]

allerdings sich auf das äußerlich sichtbare, materielle des subjektes, die σάρξ, bezieht.

Eine genauere analyse aller betreffenden stellen hat also bestätigt, was die gesammte religiöse weltanschauung des Paulus beweist, dass in dem menschen „ein dem göttlichen πνεῦμα entsprechendes organ (πνεῦμα), welches dessen wirkungen in sich aufzunehmen und in der ganzen menschlichen natur zu verbreiten bestimmt ist, ein menschliches πνεῦμα als rezeptives organ des göttlichen πνεῦμα", „als selbstbewusstsein nach der seite seiner unmittelbarkeit (?), gleichsam das schleiermacher'sche gefühl", als „sublimere lebenspotenz" oder „höheres, unbewusstes geistiges vermögen" — für die vorstellung des Paulus nicht existire. Jenes organ ist die καρδία, das prinzip des selbstbewusstseins der νοῦς, alles sublimere aber das göttliche πνεῦμα. Die wesenselemente des menschen an sich sind für Paulus nur σάρξ, ψυχή, νοῦς, welche in dem σῶμα, der organischen form für die substanz der σάρξ, die erscheinung eines individuellen ich haben.

Es kann aber dieses resultat nicht befremden. Paulus teilt auch hier die grundanschauung des hebräischen bewusstseins vom wesen des menschen. Zwar ist der unterschied des רוּחַ (πνεῦμα) von der נֶפֶשׁ (ψυχή) nicht überall festgehalten, aber im grunde ist doch dem hebräischen, namentlich dem prophetischen bewusstsein, רוּחַ der durchaus transcendente, objektive, göttliche, dem menschen aber, dem propheten immanent werdende geist; da aber, wo der Hebräer über sich selbst reflektirt, oder wie im opfercultus das gefühl seines eigensten wesens ausspricht, weiß er sich nicht als רוּחַ, sondern als נֶפֶשׁ. Diese ist der in die natürlichkeit, die individualität, die subjektivität eingegangene geist, diese ist das eigentliche wesen des hebräischen ich. Nur erst in der messianischen zukunft wird der רוּחַ, τό πνεῦμα, element des subjektiven geistes.

Mit diesem resultat aber sind wir im stande, die frage zu beantworten, auf welche wir hinarbeiteten, welche bedeutung das wesen der σάρξ als der sinnlich-materiellen substanz des menschlichen leibes für die religiöse anthropologie des Paulus habe.

Da kein dem wesen Gottes, dem πνεῦμα, gleiches wesenselement zur menschlichen natur gehört, der gegensatz zwischen πνεῦμα und σάρξ also auch für Paulus kein anthropologischer, sondern ein metaphysischer ist, da der

νοῦς*) als eine blos theoretische, gegen ihren inhalt gleichgültige form, keine dem menschen Gott gegenüber charakteristische wesenseigentümlichkeit ist, so begreift es sich, wie in dem religiösen verhältnisse Gottes und des menschen das wesen des letzteren dem Paulus zusammenfallen kann mit der durch die ψυχή belebten σάρξ, der sinnlich-materiellen substanz, wie das religiöse verhältnis überhaupt sich darstellen kann als das verhältnis des πνεῦμα, der nichtmateriellen, geistigen substanz, zur σάρξ, der materiellen, sinnlichen substanz, und, wenn jenes verhältnis in abstrakter allgemeinheit das des endlichen zum unendlichen ist, es begreift sich, dass für Paulus der begriff von σάρξ der ausdruck ist für den begriff des endlichen**).

In diesem begriffe des endlichen hat das wort σάρξ seine eigentlichste bedeutung; von diesem begriffe aus, wenn alles endliche ausfluss ist der σάρξ, erklärt sich der weitgreifende gebrauch des wortes, und die fülle von beziehungen, die sich in ihm vereinigen.

Daher zunächst ist der begriff des ἄνθρωπος, als des endlichen subjektes in der religion, identisch mit dem begriffe von σάρξ; beide können daher in derselben bedeutung unterschiedslos für einander stehen (cf. 1. Cor. 3, 4 c. 3, 1. 3)***). Ebenso steht ἀνθρώπινος und κατὰ ἄνθρωπον parallel mit σαρκικός und κατὰ σάρκα (Röm. 6, 19. 1. Cor. 3, 21 cf. c. 1. Cor. 1, 26. 2. Cor. 11, 18 und 2. Cor. 1, 12 cf. 1. Cor. 2, 13). Die menschheit in diesem sinne der endlichkeit heisst πᾶσα σάρξ Röm. 3, 20. 1. Cor. 1. 29. Gal. 2, 16, der mensch σάρξ καὶ αἷμα Gal. 1, 16. 1. Cor. 15, 50.

---

*) Es folgt dies allerdings auch daraus, dass für Paulus in der religiosität das moment des denkens, des erkennens der wahrheit ganz zurücktritt gegen den willen, das tun der wahrheit, charakteristisch für das jüdische bewusstsein des Paulus.

**) Man kann den unterschied des paulinischen von dem modernen, philosophischen begriffe des menschen nicht kürzer und bestimmter aussprechen als in dem unterschied von „fleisch“ und „endlicher geist.“ [Natürlich ist in der religiösen, theologischen speculation des Paulus die kategorie des endlichen nur auf das endliche im wesen des menschen zu beziehen, als dem endlichen subjekt im religiösen verhältnisse.]

***) Reiche comm. crit. p. 143 hat die von Lachmann und Tischendorf aufgenommene lesart jüngst wieder mit rein äußerlichen gründen verworfen. Er sieht nicht, dass grade in der religiösen anschauung des Paulus das wort ἄνθρωπος die bestimmtheit des endlichen subjektes erhält, und dass das wort prägnant steht an jener stelle.

Gott aber als πνεῦμα und der mensch als σάρξ, unendliches und endliches, stehen in absolutem gegensatze.

Im gebiete des physischen ist die σάρξ identisch mit φθορά (1. Cor. 15, 50. 42), gegenüber dem ἄφθαρτον und ἀΐδιον Gottes, des πνεῦμα Röm. 1, 20. 23. Der mensch, seinem substantiellen wesen nach sinnlich lebendige materie, teilt die endlichkeit der materie. Als φθαρτός ist der mensch zugleich θνητός. Die θνητὴ σάρξ 2. Cor. 4, 11 cf. 5, 4. 1. Cor. 15, 53. 54 steht gegenüber der absoluten ζωή des πνεῦμα. Die σάρξ ist prinzip der vergänglichkeit.

Im gebiet des theoretischen geistes ist die σοφία σαρκική (2. Cor. 1, 12, die σοφία ἀνθρωπινή (1. Cor. 2, 13), die σοφία τοῦ κόσμου vor Gott gleich μωρία; die σοφοί κατὰ σάρκα sind μωροί. Nur das πνεῦμα ist prinzip der erkenntnis absoluter wahrheit; τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. 1. Cor. 2, 10. Der ἄνθρωπος ψυχικός hat gar kein prinzip absoluter erkenntnis; οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν (ib. v. 14). Die σάρξ ist prinzip des irrtums.

Wir haben oben p. 389 sqq. gesehen, in welchem sinne Paulus die σοφία σαρκική als prinzip des irrtums begreift. Der νοῦς τῆς σαρκός*) haftet an dem materiellen, sinnlich anschaubaren. Der νοῦς des menschen an sich erhält nur durch die sinne (τῆς σαρκός) aus der welt des sinnlichen (τοῦ κόσμου) den inhalt der bewusstseinsform. Daher σοφία τοῦ κόσμου 1 Cor. 1 20, die weisheit der sichtbaren welt, die sich nicht in das gebiet des pneumatischen, die tiefen der gottheit zu erheben vermag.

Aehnlich ist auch Röm. 6, 19. Die unmöglichkeit, die gerechtigkeit als freiheit vom gegebenen gesetze zu begreifen, nennt Paulus eine ἀσθένεια τῆς σαρκός, eine schwäche des fleisches. Es ist die schwäche eines sinnlichen bewusstseins, welches frei von dem gegebenen, äußerlich objektiven gesetze sich wie im leren fühlt, in der leren willkür (Gal. 5, 13), weil es an der freiheit nicht das innerlich im geiste gebundensein (1. Cor. 9, 21), sondern nur das äußerlichste moment des losseins aufzufassen vermag, in der freiheit vom äußern gesetze die freiheit auch zur sünde sieht. Paulus muss deshalb, um diesem missverstande vorzubeugen, die befreiung vom mosaischen gesetze wieder

*) Col. 2, 18. Paulus hat in den vier briefen zwar nicht den ausdruck, aber die sache. Man beachte übrigens, wie auch Röm. 1, 20 der ausdruck so gewählt ist, dass der νοῦς, das denkende bewusstsein, doch als an ein sinnliches objekt gebunden erscheint.

unter den begriff der knechtschaft bringen, ähnlich wie er 3, 27 die πίστις selber unter die kategorie des νόμος bringen muss, weil die römischen judenchristen zu tief in der gesetzlichen anschauung befangen sind, als dass sie die freiheit der πίστις begreifen können.

[Anders ist die ἀσθένεια τῆς σαρκός Gal. 4, 13. Sie bezeichnet hier eine krankhafte schwäche der sinnlichen materie des leibes, durch welche Paulus bewogen wurde, das frühere mal in Galatien zu bleiben und den Galatern das evangelium zu verkünden. Vielleicht dass Paulus in der ἀσθένεια τῆς σαρκός, die ihn überkam, den göttlichen willen erkannte, dass er wider seine absicht in Galatien halt machen solle. cf. oben p. 85 sqq.*).]

Vor allem aber offenbart sich der gegensatz von Gott und mensch, πνεῦμα und σάρξ, im gebiete des praktischen geistes, des willens.

Die σάρξ ist vermöge der ihr inwohnenden ψυχή die sinnlich lebendige materielle substanz. Die lebensäußerung dieser lebendigen sinnlichkeit der σάρξ ist die ἐπιθυμία, der sinnliche trieb, die begierde. Diese ist die der σάρξ immanente δύναμις, die notwendige offenbarung der sarkischen substanz. Die offenbarungen derselben aber sind παθήματα (Röm. 7, 5. Gal. 5, 24), weil der mensch in ihnen nicht die freiheit der selbstbestimmung hat, sondern einer naturkraft und naturnotwendigkeit machtlos hingege-

*) Der ausdruck ἀσθένεια τῆς σαρκός kann allerdings von körperlichen leiden gebraucht werden, nur nicht in dem gewöhnlichen sinne einer krankheit — diese müsste durch ἀσθένεια τοῦ σώματος, eine schwäche des organismus, ausgedrückt werden —, sondern im sinne einer schwäche der sinnlich-materiellen, der endlichen substanz des leibes im gegensatze zu der trotzdem ungehinderten kräftigkeit des ihm innewohnenden πνεῦμα, der unendlichen substanz. So steht 2. Cor. 12, 5—10 der σκόλοψ τῇ σαρκί, ebenfalls eine ἀσθένεια, von körperlichen leiden. Aber Paulus bezeichnet es als ein leiden der sinnlichen, endlichen substanz seines wesens im gegensatze zu der in den visionären ekstasen sich offenbarenden gesteigerten lebenstätigkeit der δύναμις τοῦ πνεύματος, der δύναμις τοῦ Χριστοῦ. Es bedeutet der σκόλοψ τῦ σαρκί offenbar jene zerrüttung der sinnlichen seite des organismus, des nervenlebens und die damit verbundenen schmerzen und schwächen, welche mit solchen ekstatischen zuständen verbunden sind. (Interessant zu vergleichen ist: Ideler, versuch ein. theor. des rel. wahnsinns 1, 271, 276; aufl. 1.) Wegen dieser an eine ἀσθένεια τῆς σαρκός gebundenen energie des πνεῦμα sagt Paulus: ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθένεια τελεῖται. Dies passt auch für unsere stelle in sofern, als in dem εὐαγγελισάμην eine trotz der ἀσθένεια τῆς σαρκός sich offenbarende kraft des πνεῦμα zu denken wäre, wegen welcher die Galater den apostel als einen engel Gottes, ja als Christum Jesum selbst aufnahmen.

ben ist. Es ist die ἐπιθυμία ein νόμος in der σάρξ, eine objektive notwendigkeit (Röm. 7, 15—25); die σάρξ gehorcht dem gesetze Gottes nicht, οὐδὲ γὰρ δύναται. Die, welche im fleische sind, θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται (Röm. 8, 6 sqq).

In der ἐπιθυμία*) offenbart sich nun der vollendetste gegensatz von mensch und Gott, σάρξ und πνεῦμα. Der gegensatz der substanzen wird zum gegensatze ihrer wirkungen. Da die ἐπιθυμία der materiellen substanz entstammt, so ist auch ihr objekt das materielle, natürliche, sinnliche, das Gott und dem pneumatischen entgegengesetzte. Die σάρξ ist ἐχθρὰ εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται οὐδὲ γὰρ δύναται, οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. Die σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος· τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός (Gal. 5, 17)**). Und in den folgenden versen 19—24 stellt Paulus den concreten erscheinungsformen der σάρξ, der ἐπιθυμία τῆς σαρκός, eine gleiche reihe von erscheinuugsformen des πνεῦμα gegenüber, um den notwendigen gegensatz von σάρξ und πνεῦμα als vollständigen aufzuzeigen.

Die σάρξ ist daher als die sinnlichkeit der lebendig materiellen substanz des menschen zugleich das böse. Alle ἐπιθυμία τῆς σαρκός ist böse.

Aber auch alles böse hat sein prinzip nur in der σάρξ, der sinnlich materiellen substanz des menschen. Alle sünden, welche wir als wirkungen des „endlichen geistes“ auffassen, die geistessünden der abgötterei, der irrlehre, des zwiespaltes, neides u. s. w. (Gal. 5, 19—21) leitet Paulus her aus der σάρξ. Es folgt das consequent aus dem dualismus der substanzen und daraus, dass die substanzen in der anschauung Pauli eine das subjekt vollkommen be-

---

*) Die ἐπιθυμία ist offenbar in der anschauung des Paulus das eigenste selbst des menschen. Auch darin spricht er klar das wesen des hebräischen geistes aus. Dieses ist נֶפֶשׁ (p. 392), d. h. sinnlicher lebenstrieb, wie er sich nach außen wendet, um in der erfüllung des triebes den reiz und die lust der sinnlichkeit zu genießen. Das ist die אַוַּת נַפְשְׁךָ, die lust der selen, Deut. 12, 15. 20. 21. Der Hebräer ist im centrum seines wesens begierde, naturwille. Diese natur seines subjektiven geistes offenbart auch die geschichte des Hebräers. Und in der zuweilen furchtbaren, in das wüsteste ausfahrenden kraft der sinnlichen begierde teilt er wieder ganz das wesen des vorderasiatischen geistes.

**) Nur in der antithese wird hier dem πνεῦμα ein ἐπιθυμεῖν zugeschrieben, da sonst die kategorie des ἐπιθυμεῖν nur für die σάρξ gilt.

herrschende macht sind, das subjekt im grunde nur durchgangspunkt und form ist für die wirkungen der endlichen und unendlichen substanz (cf. Gal. 5, 17)*).

---

*) Die bedeutung des substantiv stellt sich auch dar in der bedeutung der abgeleiteten adjektiva *σάρκινος* und *σαρκικός*.

Das erstere findet sich ohne variante 2. Cor. 3, 3, mit variante 1. Cor. 3, 1 (wo ABC*D* al. *σάρκινος*), Röm. 7, 14 (wo ABCDEFG al. *σάρκινος*) und Hebr. 7, 16 (wo ABCD* al. *σάρκινος*).

Das letztere steht ohne variante 1. Cor. 9, 11. Röm. 15, 27. 2. Cor. 10, 4. 1. Petr. 2, 11, mit var. 1. Cor. 3, 3 bis (wo DFG beide male *σάρκινος*) und 2. Cor. 1, 12 (wo FG *σάρκινος*). Ueberdies steht es noch 1. Cor. 3, 4 als variante zu *ἄνθρωπος*, welches ABCDEFG darbieten und Lchm. u. Tschd. aufgenommen haben (cf. oben p. 393 anm.). Auch 1. Cor. 3, 3 bis und 2. Cor. 1, 12 haben Grsbch. Tschd. *σαρκικός*.

Dagegen haben Röm. 7, 14. 1. Cor. 3, 1. Hebr. 7, 16 Grsbch., Lchm., Tschd. *σάρκινος* aufgenommen. Diese aufnahme ist nach dem vorgange von Fritzsche, Winer und anderen zuletzt noch wieder von Reiche comm. crit. p. 138 sqq. mit unrecht bestritten worden.

Zunächst ist festzuhalten, dass *σαρκικός* — ein dem klassischen griechisch fehlendes wort — durchaus nur dem paulinischen sprachgebrauch angehört, und an vier stellen ohne varianten, an drei, eigentlich nur an zwei mit geringen varianten steht (Reiche p. 142: fere nullibi sine usitatioris formae *σάρκινος* varietate in N. T.!), dass aber *σάρκινος* für den paulinischen sprachgebrauch sicher steht 2. Cor. 3, 3 und Röm. 7, 14. 1. Cor. 3, 1. Hebr. 7 16 in den besten Codd. gelesen wird.

Es ist daher von vorne herein durchaus verkehrt, wenn man *σάρκινος* an diesen drei stellen wegdisputiren und in *σαρκικός* ändern will aus rein äußerlichen gründen einer gar nicht vorhandenen „tanta confusio codicum“ oder als herrührend von „male sedulis librariis, graecae puritatis studiosis“. Man muss die tatsache nicht leugnen, sondern erklären wollen.

Der unterschied der abjektiva nach ihrer endung ist bekannt. *Σάρκινος* bedeutet, was aus der substanz der *σάρξ* besteht, *σαρκικός* aber, was das wesen, die eigenschaften dieser substanz darstellt, in irgend einer beziehung zu derselben steht; jenes entspricht einem genitivus materiae oder substantiae, dieses mehr einem genit. qualitatis; jenes steht zunächst im eigentlichen, dieses im übertragenen sinne.

Dass auch Paulus diesem sprachgesetze folgt, beweisen für *σάρκινος* 2. Cor. 3, 3, für *σαρκικός* die stelle 1. Cor. 9, 11. Röm. 15, 27. 2. Cor. 10, 4. Denn hier steht das adjektiv von dingen, deren von der s u b s t a n z der *σάρξ* ganz unterschiedenes wesen doch die e i g e n s c h a f t e n der *σάρξ* hat, der äußerlichkeit, vergänglichkeit, schwäche, endlichkeit. Nach diesem paulinischen gebrauch des wortes *σαρκικός* muss auch 2. Cor. 1, 12 *σοφία σαρκική*, was die mehrzahl der besten Codd. gibt, als der paulinische ausdruck anerkannt werden.

Anders aber ist Röm. 7, 14. Hier steht das adjektiv vom menschen und zwar in einem zusammenhange, wo nicht etwa nur eine eigenschaft des menschen, in welcher sich die eigenschaft der *σάρξ* darstellt, die begierde, das böse, sondern wo das den menschen vom

Die σάρξ also steht in absolutem gegensatze zum πνεῦμα, dem wesen Gottes. Sie ist das endliche, prinzip der vergänglichkeit, des irrtums, des bösen. Ist nun die σάρξ zu-

---

göttlichen unterscheidende substantielle wesen soll angegeben werden. Denn es ist hier nicht von einem ethischen verhalten die rede — das wäre σαρκικός —, sondern von der natur des menschen, aus welcher ein bestimmtes ethisches verhalten hervorgeht als notwendige offenbarung dieser natur (cf. p. 395 sqq.). Es steht hier also sehr bezeichnend σάρκινος in der bedeutung nicht: ich aber verhalte mich fleischlich, sondern: ich aber bin meinem substantiellen wesen nach σάρξ, in dem sinne, welchen dieses wort in der religiösen anthropologie des Paulus hat, nicht im physischen, aber metaphysischen sinne.

Von hier aus lässt sich über 1. Cor. 3, 1 entscheiden. Auch hier hat Meyer, wie zu Röm. 7, 14, im allgemeinen das richtige gesehen. Paulus spricht von der ersten verkündigung und nennt die Corinther mit recht σάρκινοι, menschen, deren substantielles wesen σάρξ ist, denen das πνεῦμα noch nicht immanent geworden, oder wenn dies, so doch ihr bewusstsein noch nicht erneuert hat (Röm. 12, 2. — ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ), dass er zu ihnen, wie zu pneumatischen reden kann. Später v. 3 redet er von ihrem ethischen verhalten (ζῆλος καὶ ἔρις). Daher braucht man hier von der lesart der besten und meisten codd. nicht abzugehen. Ist hiergegen ein grund die vermutung Reiche's, die Corinther hätten diesen unterschied nicht verstehen können? Etwa, weil auch er ihn bis dahin nicht verstanden? Wenn doch die Corinther ein richtiges sprachgefühl hatten — was uns allerdings fehlt — so wird ihnen die unterschiedene form den unterschiedenen sinn offenbart haben.

Aus dem paulinischen sprachgebrauche von σαρκικός erklärt sich leicht 1. Petr. 2, 11.

Anders scheint die sache allerdings Hebr. 7, 16. [Aber mit welchem rechte darf man den sprachgebrauch des Paulus für den verf. des Hebräerbriefes fordern? Gewiss wird es auch andern unbegreiflich sein, dass ein exeget, wie Reiche, (cf. commentar. crit. tom. III. epist. ad Hebr. a. l.) den mit dem evangelium des Paulus bekannten, aber in weltanschauung, wie in sprache originalen verf. des Hebräerbriefes einen imitator und sectator des Paulus hat nennen können. Daher wäre zu sagen: wenn Hebr. 7, 16 σάρκινος in übertragenem sinne steht, so hat der verf. des briefes die wortform gebraucht, welche ihm sowol die reinere griechische sprache, als auch die LXX. allein darboten; er hat aber diese form in übertragener bedeutung angewendet. Freilich die berufung dafür von Delitzsch auf ἀνθρώπινος und ἀνθρωπικός lässt auch verf. nicht gelten. Wenn aber sich ausdrücke finden, wie ἀνὴρ λίθινος, κόρη λιθίνη, ψυχὴ λιθίνη, ἀνὴρ ἀδαμάντινος, νοῦς ἀδαμ., λόγοι und δόξαι ἀδαμάντινοι, τύραννις ἀδαμαντίνη, so wird zugestanden werden müssen, dass die verwendung der formen auf ινος in übertragenem sinne nicht gegen das griechische sprachgefühl, die analogie, den festen gebrauch gewesen ist.

Nun aber ist doch die frage, ob denn und wie denn an unserer stelle die form σάρκινος in übertragenem sinne stehe. Der dunkle ausdruck erklärt sich aus dem gegensatz in der stelle, aus der erläuterung v. 23—28, aus der berücksichtigung der mosaischen priestergebote. Darnach kann er seinem logischen inhalte nach nicht ein

gleich das wahrhafte, substantielle wesen des menschen, so folgt daraus, dass in der anschauung des Paulus der mensch an sich nur im unterschiede steht zu Gott, und dass in dem religiösen verhältnisse die momente des unterschiedes und der einheit des menschen und Gottes dem gedanken und der zeit nach dualistisch auseinanderfallen. Es kann dies resultat nicht befremden, da es nur eine der formen ist des dualismus, der den ganzen lehrbegriff des Paulus durchzieht und an jedem bedeutenden punkte zur erscheinung kommt. Der grund dieses dualismus ist der gegensatz, in welchem Paulus sich das unendliche und endliche denkt. Denn finitum non est capax infiniti ist die grundlage des paulinischen lehrbegriffs. Metaphysisch würde für Paulus dieser dualismus sich darstellen als der von geist und materie. Aber von diesem gnostischen dualismus ist Paulus frei geblieben, so viele anklänge an denselben sich auch finden. Vorwiegend nur vom interesse des unmittelbar religiösen bewegt, hat er jenen dualismus des geistes und der materie innerhalb der grenzen des religiösen gebietes gehalten und nur in dem gegensatze von Gott und mensch als den dualismus von geist und fleisch, geist und sinnlich-

---

gebot bezeichnen, dessen qualität eine der qualitäten der *σάρξ* ist, der sinnlichkeit, äußerlichkeit, vergänglichkeit, sondern nur ein gebot, dessen objekt bei den mosaischen priestern die *σάρξ*, die *συγγένεια* und *καθαρότης*, aber auch *ἀσθένεια* und *φθορὰ τῆς σαρκός* ist, nicht wie bei Jesus das *πνεῦμα αἰώνιον* und die *δύναμις* und *ἀφθαρσία τοῦ πνεύματος*. Das adjektiv steht also nicht im sinne eines gen. qualit., sondern eines gen. objekt. im weitern sinne. Und der begriff des wortes *σάρξ* ist in dieser verbindung durchaus nicht in übertragener, sondern in ganz eigentlicher, physischer bedeutung gedacht. Wenn aber Reiche spottet, der ausdruck *ἐντολὴ σαρκίνη* müsste den ohren der alten ebenso befremdend geklungen haben, als unsern ohren die übersetzung: fleischiges gebot, so irrt er sehr. Denn der gebrauch des adjektiv im sinne eines gen. obj. ist unserm sprachgefühl völlig unverständlich, entspricht aber dem der alten. So hat denn auch Prudent. apoth. 438 gewagt: nec enim coelo lex carnea fluxit. Deutsch könnten wir den ausdruck nur durch „fleischessatzung" wiedergeben, in welcher grammatischen form für uns die objektive beziehung beider begriffe angedeutet wäre. Für diesen logischen inhalt wäre nun aber der audruck *ἐντ. σαρκική* ganz unangemessen. Er könnte nur im sinne eines gen. qual. stehen und ein gebot bezeichnen, dessen wesen eine der eigenschaften der *σάρξ* wäre. Dies würde dem sinne unserer stelle widersprechen. Daher steht denn auch aus innern gründen *σαρκίνης* durchaus sicher. Zugleich aber ist Tischendorfs urteil nicht zu billigen: dubitari nequit, quin utraque forma apostolorum aetate eundem in sensum adhibita sit. Den sprachgebrauch der väter und spätern codd. hat Tischendorf in die zeit der apostel getragen.]

keit ausgesprochen, ohne ihn in das rein metaphysische gebiet herüberzuführen. Und in diesem nur im gebiete des religiösen sich bewegenden denken war nun zugleich der jüdische gottesbegriff zu mächtig, als dass dagegen eine solche selbstständigkeit der materie hätte aufkommen können, wie sie für jenen gnostischen dualismus gefordert wird.

Die anthropologie des Paulus ist nun die unmittelbare grundlage für seine lehre von der sünde. Da aber der begriff derselben noch in beziehung steht zum begriffe des *νόμος*, und auch für diesen das wort *σάρξ* nicht ohne bedeutung ist, so lassen wir die darstellung vom wesen des *νόμος* im sinne des Paulus voraufgehen.

2. *Σάρξ* und seine beziehung zum *νόμος*.

Das fast gänzliche zurücktreten der rituellen seite des mosaischen gesetzes in der polemik des Paulus gegen das gesetz ist immer auffällig gewesen. Wenn man aber deswegen, weil er „eine scheidung zwischen ethischem und rituellem gesetze nicht bestimmt ausspreche“, es hat unwahrscheinlich finden wollen, „dass er eine solche innerlich in seinem bewusstsein vollzogen habe“: so kann man vielleicht mit mehr recht sagen, dass Paulus das ritualgesetz unbeachtet lasse, weil jene scheidung in seinem bewusstsein so vollendet war, dass er es gar nicht als zur (pneumatischen) substanz des göttlichen gesetzes gehörig betrachtete.

Paulus wäre ja auch hier nur die consequenz des reineren hebräischen bewusstseins. Denn in dem bewusstsein der propheten sowol als der psalmsänger war längst die reflexion auf die cultusformen eingetreten; die aufklärung über dieselben war in der scheidung zwischen form und inhalt vollzogen; die mechanische äußerlichkeit und wesenlosigkeit der beobachtung der formen gegen die ethische gesinnung war erkannt; das substantielle bloß der sittlichen bestimmungen des gesetzes ausgesprochen, ja die nichtgöttlichkeit des cultus als nicht-mosaischer institution deutlich verkündet. Ich erinnere nur an die berühmte stelle Pslm. 40, 7, wo die nichtigkeit alles äußeren cultus gegen die innerliche ethische gesinnung als überraschende offenbarung (die ohren hast du mir durchgraben) in das bewusstsein des sängers tritt; an Pslm. 50, wo Gott selber die gleichgültigkeit des cultus gegen das opfer des geistes und die aufnahme des göttlichen willens in das eigne bewusstsein und den eignen willen der gemeinde verkündet

(cf. Pslm. 51); an Amos 5, 21—27, der recht (objektiv) und gerechtigkeit (subjektiv) statt aller feier, aller opfer, alles liedergeplärres fordert; an Jesaja 1, 11—15 (29, 13), der Gottes tiefsten ekel an der genauesten befolgung des cultus ausspricht; an Micha 6, 6—9, der die stärkste negation aller opfer gegen die innere sittliche bestimmtheit des willens und jene berühmte weissagung vom untergange des tempels und damit alles cultus verkündet; an Jeremja, der den griffel der schriftgelehrten, die für Josias die cultusgesetze aufschrieben, einen lügengriffel nennt (8, 4—9 cf. 18, 18) und offen predigt, dass Gott beim auszuge aus Aegypten nichts von cultusgeboten gesagt, sondern einzig und allein (cf. Micha 6, 8) die befolgung seiner sittlichen gebote im sittlichen willen gefordert habe (7, 21 sqq.)

Wenn nun freilich die propheten sich im grunde nur so lange gegen die cultusformen wenden, als das volk sie in unsittlicher gesinnung missbraucht, wenn die macht des judentums über sie noch so groß ist, dass sie für die zukunft in der sittlich reinen gemeinde stets auch die wiederherstellung des cultus schauen: so kann es doch nicht befremden, wenn in der späteren entwickelung des hebräischen bewusstseins bei den geistig freieren das ritualgesetz immer entschiedener zur accidenz an der göttlichen substanz des ethischen gesetzes wurde und auf dem freien geistigen standpunkte des Paulus vollends alle göttliche bedeutung so verloren hat, dass er sich berechtigt fühlt, dasselbe als göttliche und mosaische offenbarung und göttlichen zweck vollkommen zu ignoriren und seine polemik gegen das gesetz als absolute offenbarung gottes, wenigstens an der entscheidenden stelle im Römerbriefe, nur gegen das ethische gesetz zu wenden. Vielleicht, dass er das ritualgesetz zu den *πατρικαὶ παραδόσεις* rechnete.

Einzelne andeutungen lassen auf die stellung des Paulus zum ritualgesetze näher schließen. Seine freie stellung zu den fragen levitischer reinheit würde Röm. 14 (v. 14. 20) erkennen lassen, auch die frage über den genuss des götzenopferfleisches 1. Cor. 8. Der begriff levitischer unreinheit würde ihm darnach keine objektive wahrheit, sondern nur subjektive bedeutung haben für eine *συνείδησις ἀσθενής*. Er würde nicht anstehen, solche gebote, wie der Hebräerbrief, unter die *δικαιώματα σαρκός* zu rechnen.

Auf eine gleiche ansicht auch vom alttestamentlichen opfer führt die stelle Röm. 12, 1. 2. Wenn Paulus hier

ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges opfer des leibes fordert, so verlangt er statt der opfer das sittliche tun; denn das σῶμα hat für Paulus die bedeutung des mittels zur verwirklichung des sittlichen willens (cf. z. B. 2. Cor. 5, 10). Darauf führen auch die worte εἰς τὸ δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. Und wenn er diesen gottesdienst eine λατρεία λογική nennt, so muss er das eigentliche opfer irgend wie unter den begriff der σάρξ gefasst haben, des endlichen, äußerlichen, wesenlosen.

Bestimmter noch hat Paulus im Galaterbriefe die dem ritualgesetze entstammende religiöse beobachtung bestimmter heiliger zeiten als einen dienst der an kräftigkeit und reichtum geistigen lebens schwachen und armen elemente der sichtbaren welt dargestellt, hat sie aus dem zusammenhange mit dem mosaischen, göttlich geoffenbarten gesetze losgetrennt und mit heidnischem cultus auf gleiche linie gestellt. Zugleich begreift er die erfüllung jener gebote unter die hinneigung zur σάρξ und zu sarkischem wesen (3, 3), weil sie als ein dienst des sichtbaren, sinnlichen zugleich ein äußerliches, wesenloses ist, ohne zusammenhang mit dem gebiet des allein wesenhaften πνεῦμα.

Ausdrücklich hat Paulus zuletzt die beschneidung unter die kategorie der σάρξ gebracht Gal. 6, 12. 13 (3, 3). Die περιτομή ist höchstens zeichen für einen wahrhaften inhalt (Röm. 4, 11), hat aber an sich gar keine wahrhafte bedeutung (Gal. 6, 15. Röm. 2, 25), weil sie sich nur auf die σάρξ bezieht und so ein rein äußerliches, wesenloses ist Röm. 2, 28 (2. Cor. 11, 18). Daher nennt Paulus die beschnittenen juden im nationalen sinne Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 1. Cor. 10, 18, wenn er nicht etwa hier die durch natürliche fleischliche weise von Israel abstammenden darunter versteht (Röm. 9, 7. Gal. 4, 23. 29) im gegensatze zum Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, den durch Gottes willen zum Israel erwählten (Gal. 16, 16 cf. c. Röm. 9, 7).

Wir sehen also überall, dass dem Paulus die formen des ritualgesetzes durchaus endliche, nur auf die σάρξ sich beziehende, rein äußerliche und wesenlose sind, begreifen es daher auch, wenn sie ihm nicht mehr zum mosaischen gesetze gehören, das er als eine göttliche, wenn auch nicht mehr als absolute offenbarung festhält. Denn dieser νόμος, der νόμος πνευματικός die ἐντολή ὁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή, ist ihm nur ethisches gesetz (Röm. 13, 8). Und

zu diesem gesetz allein steht die lehre von der sünde, wie die von der gerechtigkeit in beziehung.

3. Σάρξ und der begriff der sünde.

Die anthropologie endete mit dem resultate, dass die σάρξ in der ἐπιθυμία prinzip des bösen und das böse selbst sei. Denn auch ohne dass der mensch seinen willen in die ἐπιθυμία τῆς σαρκός hineinlegt (Röm. 7, 14 sqq. Gal. 5, 17 sqq.), steht sie mit den ethischen bestimmungen des πνεῦμα in absolutem gegensatz, eine folge des dualismus der substanzen.

Der mensch an sich also, als seinem substantiellen wesen nach σάρξ, ist böse; denn die σάρξ kann nicht anders als ἐπιθυμεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος (Röm. 8, 7. Gal. 5, 17). Diese ἐπιθυμία ist aber zugleich wirkung der ἁμαρτία (Röm. 7, 8), ja sie ist die ἁμαρτία selbst (ib. 7, 7). Daraus folgt, dass für Paulus die σάρξ in ihrer ἐπιθυμία auch begriff und wirlichkeit der ἁμαρτία ist. Deshalb nennt Paulus die ἁμαρτία ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, spricht von dem νόμος τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου und macht die ἁμαρτία zu einem genit. qualitatis der σάρξ. Die σάρξ ist wesentlich eine σάρξ ἁμαρτίας (Röm. 8, 3), und der mensch an sich, als substantiell σάρξ, ist seinem substantiellen wesen nach ἁμαρτία. Dieses relultat aus Röm. cp. 7 u. 8 kann für Paulus nicht befremden. Es ist die logische consequenz von Röm. 3, 9, der metaphysische beweis zu dem erfahrungsbeweise in Röm. cp. 1 u. 2, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.

Aber man muss sich hüten, für Paulus den begriff der ἁμαρτία dem von sünde schlechthin gleichzustellen. Hält man nämlich einen der hauptsätze des paulinischen lehrbegriffes: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (Röm. 3, 20 cf. c. 7, 7 τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου) zusammen mit dem satze: ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου (Röm. 5, 13 cf. c. 4, 15 ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται): so folgt, dass für Paulus ἁμαρτία in dem menschen da ist ohne das bewusstsein und ohne die schuld der sünde. Beides wird erst vermittelt durch das gesetz. An dem gegensatze der menschlichen ἐπιθυμία mit der göttlichen ἐντολή wird die ἁμαρτία als ἁμαρτία gewusst, mit dem bewusstsein dieses gegensatzes wird sie zur schuld. Mit dem eintritte des göttlichen gesetzes in das bewusstsein hört aber auch die ἁμαρτία auf, als ἁμαρτία

da zu sein, und wird zur παράβασις (Röm. 4, 15; 5, 14. Gal. 3, 19. Röm. 5, 20).

Die momente des bewusstseins und der schuld bilden nun aber grade das subjektive moment im paulinischen begriffe der sünde. Da dieses dem begriffe der ἁμαρτία fehlt, so kann das wort nur sünde im objektiven sinne bezeichnen, alles dasjenige, was, rein objektiv nur auf die idee Gottes bezogen, als ein dem willen und wesen, der heiligkeit Gottes entgegengesetztes in dem subjekte sich offenbart, abgesehen von dem widergöttlichen eigenen, subjektiven willen des subjektes, der mit bewusstsein in jenes unheilige sich hineinlegt. Nur aus diesem sinne heraus muss das wort an allen stellen in den paulinischen briefen gedeutet werden, ebenso wie die worte ἁμαρτάνειν und ἁμαρτωλός.

Freilich sind wir nun geneigt, dies subjektive moment grade als das wesentliche im begriffe der sünde zu betrachten, und wo dieses fehlt, eine sünde überhaupt nicht, sondern nur ein böses anzuerkennen. Und es nicht zu leugnen, dass in dem gebrauche des wortes sünde für etwas, was auch für Paulus im grunde noch nicht sünde, sondern nur das böse in dem subjekte ist, eine unangemessenheit liegt, wie im gebrauche des wortes peccatum für das peccatum originale des Augustinismus, welches schon Flacius richtig mit originarium malum vertauscht wissen wollte. Dass aber Paulus dies allem subjektiven in der sünde voraufgehende und ihr zum grunde liegende rein objektive unter der kategorie der ἁμαρτία begreift, ist wol zu erklären aus der jüdisch-religiösen anschauungsweise, welche in vorwiegend objektiver betrachtung der sünde alles, was objektiv der idee der heiligkeit Jehovahs entgegengesetzt war, unter den begriff der sünde fasste. Diese objektivität der sünde zeigt sich besonders in dem begriffe der levitischen unreinheit, in welchem nicht ein subjektiver wille, sondern ein rein natürliches, objektives sein des subjekts, in sofern es dem gegen das natürliche negativen begriffe der heiligkeit nicht entsprach, als sünde gewusst wurde. Und grade diese sünde, welcher das moment des subjektiven unheiligen wissens und willens fehlte, weil sie sich nur auf das unheilige sein der materiellen substanz des leibes, der σάρξ, bezog (cf. Bähr, symb. d. mos. Clts. II, 461), wird in der sprache der LXX mit ἁμαρτία gegeben, wie das opfer dafür, das sündopfer, mit περὶ ἁμαρτίας. So

erklärt es sich wol, warum Paulus grade mit dem worte ἁμαρτία den begriff einer objektiven sünde verbindet.

In diesem sinne einer objektiven sünde nennt nun Paulus die σάρξ eine σάρξ ἁμαρτίας. Es ist die in der ἐπιθυμία sich offenbarende, der heiligkeit des πνεῦμα entgegengesetzte unheiligkeit der sinnlich-materiellen substanz. So ist die σάρξ der naturgrund, die ἁμαρτία aber die objektive voraussetzung aller subjektiven sünde. Denn in dieser ist nur die unheilige begierde des naturgrundes in das subjektive bewusstsein aufgenommen und durch ein dadurch subjektiv gewordenes tun verwirklicht.

Diese subjektive sünde, die sünde im eigentlichen sinne des wortes, entsteht erst durch die offenbarung des heiligen willens Gottes in der ἐντολὴ ἁγία oder dem νόμος πνευματικός an das bewusstsein des menschen. Durch das gesetz wird einerseits die ἁμαρτία, das unheilige tichten der sinnlich-materiellen substanz, wider das gebot erweckt (Röm. 7, 8. 9), andererseits erfährt der mensch, dass die in ihm wirkende ἁμαρτία, die unreine fleischesbegierde, das widergöttliche, das unheilige sei. Es wird dem menschen der unheilige trieb seiner natur als ein solcher zum bewusstsein und zum lebens- oder vielmehr todesgefühl (Röm. 7, 10). In beider hinsicht nennt Paulus den νόμος die δύναμις τῆς ἁμαρτίας (1. Cor. 15, 56). Damit entzündet sich in dem menschen der kampf zwischen der in ihm wohnenden ἁμαρτία, der unheiligen kraft des naturgrundes, und des durch den νόμος πνευματικός bestimmten und diesem natürlich, als dem göttlichen gebote zugewandten νοῦς. Aber gegen die macht der realen substanz der σάρξ ist das formale vermögen des νοῦς ohnmächtig. Der mensch verwirklicht gegen sein besseres wissen und seine absicht mit seinem tun den unheiligen trieb des naturgrundes, das böse; er übertritt das gesetz. So wird die ἁμαρτία, die ἐπιθυμία τῆς σαρκός, zur παράβασις, zu einer mit dem bewusstsein, das unheilige zu tun, durch das subjekt verwirklichten gesetzesübertretung, zur schuldvollen sünde.

Diese darstellung beweist, dass Paulus die sünde, weil er sie metaphysisch aus der endlichkeit des menschlichen wesens begriffen hat, zugleich als eine notwendige offenbarung der menschlichen natur betrachtet. So wenig der mensch seines substantiellen naturgrundes sich entäußern, so wenig seine σάρξ von der ἐπιθυμία frei werden, so wenig er als der noch nicht gläubige in der kraft des

πνεῦμα im stande sein kann θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος (τῆς σαρκός) — Röm. 8, 13 —: so notwendig ist er an die ἁμαρτία und die παράβασις gebunden. Der mensch ist seinem substantiellen wesen nach σάρξ (daher σάρκινος Röm. 7, 14) und deshalb wie ein sklave verkauft unter die gewalt der sünde. Er weiß zwar das göttliche gesetz und stimmt ihm bei im νοῦς, hat seine freude an demselben in seinem innern, aber der trieb der substanz ist ein objektives gesetz in seinen gliedern, das sein tun wie einen gefangenen fesselt an die sünde, die macht der substanz ist so groß, dass der mensch mit der tat nur das böse verwirklicht.

Es kann auch nicht klarer und bestimmter ausgesprochen werden, wie Paulus diese notwendigkeit der sünde denkt, als eine notwendigkeit ohne freiheit. Der mensch ist durch seinen naturgrund ein sklave, ein gefangener, einem fremden willen widerstandslos hingegeben: der mensch ist determinirt zur sünde. Auch dies ist die consequenz des dualismus der substanzen. Das subjekt hat nur das bewusstsein der sündigen tat als seiner eigenen. Und es ist wiederum nur consequent, wenn schon in diesem momente des bloßen bewusstseins (einmal des göttlichen gesetzes, dann) der durch eigne (determinirte), nicht aber etwa der durch meine (willensfreie) tat geschehenen übertretung des gesetzes für Paulus das moment der schuld gegeben ist. Es folgt dies aus vergleichung von Röm. 5, 13 mit 3, 20 und 4, 15. Aber dieser dualismus, das bewusstsein der eignen tat mit dem gefühl des schlechthinnigen determinirtseins zu derselben durch die substanz des leibes bringt den menschen zu jener verzweiflung: ich unglückseliger, wer wird mich entreißen dem leibe des todes, diesem (todes) leibe*)!

---

*) Noch immer dauert der streit über Röm. 7, 14 sqq., ob die stelle gelte vom status irregenitorum oder regenitorum.

Offenbar ist derselbe ein für Paulus durchaus müßiger. Wer die worte im zusammenhange des Römerbriefes in ihrem innersten sinne ergreift, kann in denselben nur eine darstellung der religiösen geschichte des hebräischen subjektiven geistes sehen, zurückgeführt aus der erscheinenden wirklichkeit auf ihren begriff, und ausgesprochen von der individualität, welche ohne phrase das über sich selbst zur klarheit gelangte hebräische ich genannt werden muss. Es sind jene worte eine schilderung des dualismus zwischen geist und sinnlichkeit, wie er im zusammenhange mit dem vorderasiatischen geiste das wesen des hebräischen ich bildet, ein dualismus, der grade durch das mosaische gesetz zu einer unseligen schroffheit

Wir haben bis jetzt weder in der lehre vom menschen, noch in der von der sünde die stelle Röm. 5, 12 sqq. berücksichtigt. Aber der inhalt dieser stelle hat den anschein, als ob er die bis jetzt gewonnenen resultate aufhebe oder doch anders gestalte. Denn wärend wir bisher als paulinische vorstellung behauptet haben, dass sowol die sünde, als der tod der menschen eine notwendige folge der ihnen anerschaffenen endlichkeit der natur sei: ist nach dieser stelle sünde und tod des menschen folge nicht seiner eigenen endlichen natur, sondern der einen sünde des einen ersten menschen Adam.

Aber der anscheinende widerspruch wird sich durch eine genauere betrachtung der stelle erklären und lösen. Begreifen wir dieselbe zunächst nur in ihrem rechten zusammenhange.

Paulus hat Röm. 1, 16. 17 das thema seines briefes aufgestellt. Das evangelium offenbart eine gerechtigkeit Gottes auf grund und zum zweck des glaubens zur erret-

---

und härte, weil zum bewusstsein, ausgeprägt wurde. Was tönt aus dem *σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός*, aus dem *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον* anders, als jene freude am gesetze, jene sehnsucht nach der gerechtigkeit des gesetzes, welche die psalmen, die propheten, das ideale bewusstsein des volkes, aussprechen; was ist aber das *ἐγὼ δε σαρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, das *οὐ γάρ ὁ θέλω τοῦτο ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω;* das *αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νομῷ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας* anders als der aus dem innersten wesen des volksgeistes begriffene grund für jene nie endende klage über das trotz dieses gesetzlichen bewusstseins fortdauernde sündhafte tun des volkes, seinen fortdauernden abfall von dem geistigen dienst Jehovahs und des gesetzes, seinen dauernden rückfall in die sinnlichkeit des götzendienstes und der gesetzlosigkeit.

In dieser auffassung reiht sich diese stelle an die übrigen religionsphilosophischen darstellungen des Galater- und Römerbriefes, die bedeutendste nach meinem gefühl, eine stelle von tiefer wahrheit und ergreifender schönheit.

Aus solchen stellen fühlt man aber auch, was Paulus bezweckte, als er sofort nach der offenbarung des gottessohnes in ihm weg von fleisch und blut, von Jerusalem und den aposteln vor ihm, der umgebung des nationalen geistes sich drei jahre lang entreißend, nach Arabien und Damaskus ging. Hier muss er in sinnen über die religiösen urkunden seines volkes die neue offenbarung mit der alten vermittelt und jenen tiefen blick in das innerste wesen des hebräischen geistes, der hebräischen religion getan haben, den seine briefe beurkunden, dass er mit dem klaren bewusstsein ihres wesens, ihrer wahrheit und ihrer schranke, vollendet in seiner überzeugung durch eine vollkommene *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* (Röm. 12, 2) nach drei jahren auf den schauplatz der geschichte trat, der größte apostel der neuen religion.

tung für jeden, der da gläubig ist, für den juden sowol zunächst als für den heiden. Die wahrheit dieser gerechtigkeit Gottes hat zur voraussetzung die nicht-gerechtigkeit des menschen, des juden wie des heiden. Den faktischen nachweis dieser nicht-gerechtigkeit des menschen führt Paulus 1, 18—3, 20. Der begriff der gerechtigkeit des menschen ist die vollendete erfüllung eines gesetzes des göttlichen willens durch die eigne sittliche tat (Gal. 3, 10. Röm. 10, 5). Nun haben zwar die heiden, wie die juden in einem innerlich im geist oder äußerlich im buchstaben gegebenen gesetze ein wissen des göttlichen willens gehabt; aber im sittlichen tun haben sie das gegenteil des göttlichen willens und gesetzes verwirklicht. Juden sowol wie heiden insgesammt sind unter der macht und der herrschaft der sünde gewesen (3, 9). Die zeit bis auf Christus ist eine zeit der nicht-gerechtigkeit des menschen aus dem gesetze (3, 20).

Im gegensatze zu dieser nicht-gerechtigkeit des menschen aus dem gesetze ist nun losgetrennt vom gesetze eine gerechtigkeit Gottes offenbart, (als die wahre schon) bezeugt vom mosaischen gesetze und den propheten. Diese gerechtigkeit Gottes*) ist nach den einzelnen momenten ihres begriffes eine gerechtigkeit vermittelt durch den glauben an Jesum Christum für alle und über alle, die da gläubig sind, welchen allen (obwol sündern und ungerechten, als sündern und ungerechten) die gerechtigkeit zuerteilt ist als ein geschenk durch die gnade Gottes, was vermittelt ist durch die in Christo Jesu geschehene erlösung (von sünden-zorn und strafe 1, 18), welchen Gott dargestellt hat als ein sühnopfer mittelst glaubens in seinem blute für den aufweis seiner gerechtigkeit um willen des übersehens der vorhergeschehenen sünden in der nachsicht Gottes, zum aufweis seiner gerechtigkeit in dem jetzigen zeitpunkte, damit er gerecht bleibe und (doch) gerecht mache den gläubigen (3, 21—26).

---

*) Es hat etwas ansprechendes, wenn Baur Paulus p. 523 sqq. als den judentum und christentum umfassenden gattungsbegriff die *δικαιοσύνη θεοῦ* aufstellt, welche sich in die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* und die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* gliedere. Aber diese auffassung ist nicht im sinne des Paulus. Auch unsere darstellung beweist, dass der begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* antithetisch gegen den begriff der judenchristlich-alttestamentlichen gerechtigkeit aufgestellt ist, als der allgemeinste ausdruck für den begriff der paulinischen gerechtigkeit, die in jeder weise von Gott ausgeht, nicht vom menschen, wie die alttestamentliche.

[Baur hat später diese auffassung des verf. zu der seinen gemacht.]

Dem wesen dieser gerechtigkeit Gottes, in welcher von Gott gerecht gemacht wird durch glauben der mensch (jude und heide) ganz abgesehen von gesetzeswerken, entspricht schon zum beweise ihrer wahrheit jene gerechtigkeit Abrahams, die durch David bestätigt wird. Auch jene ist eine dem Abraham noch vor seiner beschneidung, dem vater aller gläubigen, juden wie heiden, aus gnaden zugerechnete für seinen glauben an die allmacht Gottes, der in seiner allmacht den gottlosen zum gerechten macht, wie er die toten zum leben, das nichtseiende zum dasein ruft. Diese gerechtigkeit soll auch uns zugerechnet werden, wenn wir glauben an den allmächtigen, der Jesum auferweckt hat aus den toten, damit wir durch den glauben an diese tat der allmacht unsere gerechtmachung erwerben (cp. 4).

Und durch diese neue — alte gerechtigkeit des in sich einigen Gottes, diese (jetzt auf der erlösungstat Jesu Christi beruhende) gerechtmachung des (sünders) aus glauben, ist denn endlich der endzweck des religiösen verhältnisses des menschen zu Gott, die *εἰρήνη*, wirklich geworden, und durch die in der erlösungstat bewiesene liebe Gottes zu uns ist unsere dereinstige errettung und der dereinstige erwerb der *δόξα θεοῦ* zur gewissheit erhoben (5, 1—11).

Aber ist denn nun dieser paulinische begriff der gerechtigkeit, wie er jetzt (3, 21—5, 11) nach allen seinen momenten dargestellt ist, in der tat, wie Paulus behauptet, die wahrheit der wirklich in dem willen Gottes gegründeten gerechtigkeit? Er widerspricht doch in allen punkten der bis dahin als göttlich gewussten alttestamentlichen gesetzesgerechtigkeit.

Die gerechtigkeit ist zwar noch der ausdruck für das wahre religiöse verhältnis des menschen zu Gott.

Die gerechtigkeit aber ist nicht mehr die durch das gesetzliche tun erworbene subjektive gesetzlichkeit des einzelnen; sie ist eine rein objektive beschaffenheit der durch einen objektiven akt Gottes in dies wahre verhältnis versetzten menschheit.

Diese gerechtigkeit wird nicht mehr durch das gesetzlich-sittliche tun des einzelnen erworben, sie wird auch trotz der ungesetzlich-unsittlichen beschaffenheit der einzelnen von Gott der menschheit zugerechnet.

Diese gerechtigkeit wird nicht mehr dem einzelnen juden als lohn für die erfüllung der den göttlichen willen

ausdrückenden gebote des mosaischen gesetzes von der gerechtigkeit Gottes anerkannt; sie wird in folge der einen erlösungstat Jesu Christi der gesammten menschheit, juden wie heiden, trotz der nichterfüllung des gesetzes ein für allemal von der gnade Gottes zugesprochen.

Diese gerechtigkeit ist nicht mehr auszeichnende beschaffenheit des in mühevoller gesetzlich-sittlicher arbeit den willen Gottes erfüllenden juden; sie ist der ohne die geringste sittliche selbstanstrengung mühelos empfangene zustand selbst des sündigen und gottlosen heiden, falls er nur Gott die ehre gibt und der allmacht Gottes glaubt, die den gottlosen zum gerechten machen kann.

Darf man sich wundern, wenn diese form der gerechtigkeit das juden-christliche, in der religiösen weltanschauung des A. T. noch befangene bewusstsein befremdete. Anstoß erregen musste die gänzliche lostrennung dieser gerechtigkeit vom mosaischen gesetze, das allein bis dahin den juden aus der sündigkeit der nicht-gerechten, unheiligen heidenwelt herausgehoben hatte (Gal. 2, 15), in die er jetzt schien zurückfallen zu müssen, auf grund der behauptung, dass aus dem gesetze überhaupt nicht der endliche mensch gerecht werden könne, auch das gesetz nicht zum zwecke der gerechtigkeit, sondern der sündenerkenntnis gegeben sei (3, 20). Anstoß erregen musste die reine objektivität dieser gerechtigkeit, die man sonst schlechthin nur als ausdruck für die subjektive gesetzlichkeit gekannt hatte, sowol darin, dass jeder einzelne jude selbst, als auch darin, dass der einzelne durch sein eignes sittliches tun sie sich erworben hatte, wärend jetzt Gott sie auf eine tat eines einzigen hin der menschheit zuerkannte; anstoß erregen jene den gottesbegriff, die heiligkeit und gerechtigkeit, verletzende völlige gleichgültigkeit Gottes gegen die sittlich-religiöse beschaffenheit des subjektes bei erteilung eines prädikates, das bis dahin nur ausdruck für den unterscheidenden wert einer dem willen Gottes entsprechenden religiösen subjektivität gewesen war; anstoß erregen die durch das subjekt nicht mehr bedingte einseitigkeit Gottes in dieser willkürlichen gnade gegen alle ohne unterschied, was man bis dahin als eine durch das subjekt mitbedingte gegenseitigkeit und als den gerechten lohn der juden für den geleisteten dienst einer gesetzlichen sittlichkeit angeschaut hatte; anstoß erregen bei der gabe dieser

gerechtigkeit, des schlüssels zum himmelreiche, an die gesammten die aller vergangenheit widersprechende verleugnung der jüdischen nationalität von seiten Gottes, welchem volke, als dem seinen, Gott doch ein durch verheißungen des gesetzes und der propheten besiegeltes sonderrecht oder vorrecht an dem messiasreiche verliehen hatte; anstoß erregen mit einem worte musste eine unter dem alten begriffe der *δικαιοσύνη* ausgesprochene vollkommen neue religiöse weltanschauung für ein bewusstsein, welches in der bisherigen weltanschauung des A. T. nicht allein göttliche, sondern die absolute göttliche wahrheit zu besitzen geglaubt hatte.

Damit entsteht für Paulus die aufgabe, diese gegensätze und widersprüche der neuen religiösen weltanschauung dem durch eine *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* (Röm. 12, 2) noch nicht hindurchgegangenen bewusstsein zu vermitteln. Es ist dies, wie leicht zu sehen, der zweck von cap. 6—12*).

*) Vielleicht wäre auch die obige in den hauptmomenten angedeutete und, wie es mir scheint, aus dem innersten sinn der paulinischen ausführungen geschöpfte analyse des inhaltes des Römerbriefes im stande, beizutragen zu einer richtigen ansicht über zweck und veranlassung derselben. Die ansicht Baur's, nach welcher cap. 9—12 das centrum des briefes bilden, scheint durch die grundanschauungen des briefes, durch so viele einzelheiten, durch lösung mancher schwierigkeit so sehr unterstützt, und ist in sich so consequent durchgearbeitet: dass sie in der aufstellung des scharfsinnigen und geistvollen mannes etwas ungemein gewinnendes hat. Und doch scheint sie auf einer falschen analyse des gedankeninhaltes zu beruhen. Muss man zugeben, dass die worte cap. 1, 18—5, 11 in den beiden teilen 1, 18—3, 20 und 3, 21—5, 11 eine auseinanderlegung des 1, 16. 17 aufgestellten begriffes der paulinischen *δικαιοσύνη*, der *δικαιοσύνη θεοῦ*, sind, muss man, wie ich glaube, die richtigkeit der obigen darstellung der momente dieses begriffes der paulinischen gerechtigkeit namentlich in ihren antithetischen beziehungen einräumen: so folgt einmal zwar, dass die behauptung Baur's von dem judenchristlichen charakter der römischen gemeinde sich durchaus bestätigt — denn die form fast jedes einzelnen gedankens, wie des ganzen setzt ein in alttestamentlich-gesetzlicher anschauung befangenes judenchristliches bewusstsein und zwar meistens nationaler juden voraus — aber auch zweitens, dass die gleichberechtigung der heiden mit den juden bei der aufnahme in das messianische reich ein notwendiges und deshalb auch 1, 16; 3, 21 bis 5, 11 fortwährend mit ausgesprochenes moment ist in dem begriffe der paulinischen *δικαιοσύνη θεοῦ*. Daraus folgt dann aber auch, dass capp. 9—12 nur eine logisch mit capp. 6—8 parallel stehende rechtfertigung eines der momente der paulinischen *δικαιοσύνη θεοῦ* sind, und also nicht in das centrum, sondern in die peripherie fallen, dass das centrum aber immer cap. 3, 21—5, 11 bildet.

[Verf. hat keinen grund gehabt, diese anmerkung jetzt auszulassen. Sie beweist, wie er schon vor jahren über den gedankengang

Den übergang dazu bilden die worte 5, 12—21. Sie zeichnen in wenigen großen zügen die neue form, in welcher dem christlichen bewusstsein die religiöse entwickelungsgeschichte der menscheit sich offenbart. Die worte erscheinen damit allerdings noch als eine folgerung aus dem vorigen (*διὰ τοῦτο*). Sie sprechen den allen einzelausführungen von 1, 18—5, 11 zum grunde liegenden begriff aus, die durch Adam, die durch Christus bestimmte welt, das gesetz mit seiner mittelstellung und dem relativ-absoluten zwecke das alte in das neue hinüberzuführen. Zugleich aber enthalten diese worte auch schon eine rechtfertigung des aufgestellten begriffes der *δικαιοσύνη* und vermitteln die veranlassung, eine reihe von falschen consequenzen zu ziehen (6, 1; 6, 15; 7, 7), durch deren widerlegung Paulus die wahrheit des aufgestellten begriffes verteidigt, begründet, zur anerkennung bringt.

Der inhalt der vv. 12—21 zeigt, dass Paulus die wahrheit jener objektivität seines gerechtigkeitsbegriffes begründen will, nach welcher diese, abgesehen von jeder subjektiven vermittelung des einzelnen menschen, durch einen objektiven akt Gottes in folge des tuns e i n e s der gesammten menschheit zugerechnet wird. Die begründung geschieht dadurch, dass er das in der form dieser gerechtigkeit sich aussprechende prinzip aus seiner vereinzelung in den zusammenhang der religiösen weltordnung stellt als eine erscheinung des diese beherrschenden gesetzes. Durch den nachweis, dass die in Christo geschehene wirkung nur folge ist einer form des göttlichen handelns, welche schon eine gleiche wirkung in Adam hervorrief, verliert die erstere das befremdende, was sie als vereinzelte erscheinung hat.

Aus diesem sinne ist die folgende parallele zu begreifen und die art und weise, in welcher (der erste) Adam als typus des zukünftigen (Adam) aufgestellt wird. Der typus hat zwei momente. Gleich in der form, in der gleichen objektivität der von dem einen über die gesammtheit ausgegangenen wirkungen, ist er entgegengesetzt in der sache, in den von beiden ausgegangenen wirkungen selbst. Bevor Paulus daher die parallele vollständig zieht (v. 18 u. 19), bereitet er sich das recht dazu vor durch darstellung des typischen in der form der wirkungen (v. 12—14), des antitypischen in den wirkungen selber (v. 15 bis 17).

---

des Römerbriefes gegen Baur geurteilt hat. Und er hält diese analyse auch jetzt noch für die richtige.]

In folge einer tat eines menschen ist über die gesammtheit der menschen eine objektive herrschaft des todes gebracht. Durch einen menschen nämlich trat die (in der παράβασις desselben sich offenbarende objektive) sünde*) in die welt (des sichtbaren als ein wirkliches) ein und vermittelst der sünde der tod, und so (vermittelst eines menschen) kam über die gesammten menschen der tod auf grund dessen**), dass die gesammten sünder waren.

*) Paulus zeigt durch den ausdruck v. 14, dass er auch hier zwischen ἁμαρτία und παράβασις unterscheidet und zwar in dem p. 403 sq. angegebenen sinne einer rein objektiven, ohne das bewusstsein des subjektes, und einer subjektiven, mit dem bewusstsein des subjektes geschehenen verletzung des göttlichen willens. Wol zu beachten ist aber, dass Paulus schon bei Adam einen zusammenhang setzt zwischen dem tode und nicht etwa der subjektiven, sondern der in der παράβασις Adams sich offenbarenden objektiven unheiligkeit und wiedergöttlichkeit des menschen. Dieser objektive zusammenhang zwischen sünde und tod, der ganz die anschauungsweise des jüdischen bewusstseins ausdrückt, entspricht jenem objektiven zusammenhange zwischen der (objektiven) gerechtigkeit der gläubigen und dem leben, wie es durch Christus begründet ist. Es ist das göttliche tun, wie nicht durch die subjektive gerechtigkeit, so auch nicht durch die subjektive sünde und schuld bedingt.

**) Die orthodoxe exegese hat in einem ihrer neuesten vertreter trotz der richtigen fassung des ἐφ' ᾧ wiederum hier den „realen zusammenhang zwischen der sünde Adams und der menschheitssünde im sinne des Augustinismus“ einzuführen gewusst, und zwar durch ergänzung von ἐν Ἀδάμ zu ἥμαρτον, welche ergänzung plausibel gemacht werden soll durch die ungeheuerliche fassung von ἁμαρτία als dem „collectivum der menschheitssünde“ (cf. Philippi, comment. z. Br. a. d. R. I. p. 168 sqq.). Wunderbar, wie leicht diese exegese, die nicht aufhört, andern das μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται φρονεῖν zu predigen, selber die eigne predigt vergisst. Paulus behauptet allerdings einen zusammenhang zwischen der sünde des einen und der vielen, wenn auch nicht im sinne Augustins. Aber v. 19, noch nicht hier. Es ist nämlich wol zu beachten, dass die intention des Paulus zunächst nur ist, die objektivität des θάνατος und der ζωή nachzuweisen, offenbar weil jene schon als ein jüdisches theologoumenon feststand. Denn θάνατος und ζωή treten bis v. 19 durchaus als die hauptvorstellungen, und nur innerhalb dieses nachweises zunächst als nebenmomente die ἁμαρτία und die δικαιοσύνη auf, als die notwendige voraussetzung des θάνατος und der ζωή. Eine solche objektive herrschaft auch der ἁμαρτία und der δικαιοσύνη des einen über die gesammten behauptet Paulus zunächst noch nicht, weil sie eben das zu beweisende war. Erst nachdem er die objektive macht des θάνατος und der ζωή des einen über die vielen nachgewiesen, und als die bedingung des θάνατος und der ζωή die ἁμαρτία und die δικαιοσύνη mit aufgenommen hat in jenen nachweis, nachdem er das bewusstsein an die objektivität auch der letzteren gleichsam gewöhnt hat — man vergleiche namentlich die stellung der δικαιοσύνη zur ζωή v. 17 u. 18 —, schreitet er endlich dazu, als das, was erst zu beweisen, aber auch jetzt genugsam vorbereitet war, eine gleiche

Dies: „vermittelst eines menschen über die gesammten“ wird erläutert durch den gedanken, dass zwar sünde in der welt war bis zum gesetze, diese sünde aber beim mangel des gesetzes und folglich des subjektiven bewusstseins von der sünde auch nicht als subjektive schuld angerechnet werden konnte, sondern der tod nach dem bei dem einen einmal festgestellten göttlichen, objektiven welt-gesetze mit einer tyrannischen, durch die beherrschten subjekte nicht bedingten macht herrscher wurde auch über die, welche zwar (objektiv) sünder waren, aber nicht (subjektiv) übertreter durch eine die übertretung Adams abbildende sünde.

Der nachweis dieser durch die tat des einen über die gesammten menschen gebrachten objektiven macht des todes, in welcher sich auch bei Adam, wie bei Christus, ein gegen die subjektivität gleichgültiges und durch dieselbe nicht bedingtes objektives göttliches handeln darstellt, berechtigt den Paulus, beide mit einander in parallele zu setzen. In den worten, die sich unmittelbar an den nachweis der objektivität des todes anschließen (*ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος*), tut er dies aber mit absicht erst ganz im allgemeinen, weil bis hierher das typische Adams nur erst in dem einen momente der form sich darstellt, in der gleichen objektivität der vom ersten und letzten Adam ausgegangenen wirkungen. Der vollen parallelität muss daher noch die darstellung des typischen in dem zweiten momente der sache, der von beiden ausgegangenen wirkungen selbst, voraufgehen. Dies geschieht v. 15—17. In diesem zweiten momente der sache aber unterscheiden sich beide. Doch ist dieser unterschied nicht verschiedenheit. Dann wäre

objektive macht der sünde und der gerechtigkeit des einen über die vielen auszusprechen. Aber v. 12 und 13 stellt er die *ἁμαρτία* der gesammten noch nicht in zusammenhang mit der *ἁμαρτία* Adams, sondern stellt das dasein derselben als eine nicht bezweifelte behauptung hin, nur damit beschäftigt, die objektivität des todes nachzuweisen über die, welche zwar (objektiv) sünder waren, deren sünde aber beim mangel eines gesetzes kein abbild der übertretung Adams und keine subjektive schuld war, die den tod daher als eine gegen ihre subjektivität gleichgültige objektive macht erlitten.

Es folgt übrigens aus dieser darstellung, dass Paulus auch nicht daran denkt, den tod der gesammten menschen als b e d i n g t und v e r m i t t e l t darzustellen d u r c h d i e e i g n e, s u b j e k t i v e sünde j e d e s e i n z e l n e n. Grade diese vermittelung durch die subjektive sünde und schuld leugnet er. Vom standpunkte der subjektivität angesehen waren die menschen zwischen Adam und Moses des todes nicht schuldig. Aber das göttliche handeln, welches einmal den *θάνατος* mit der *ἁμαρτία* verknüpft hatte, ist eben gleichgültig gegen die subjektivität und nicht durch dieselbe bedingt.

er nichts typisches. Vielmehr steht dem θάνατος als sein reiner gegensatz die ζωή, der ἁμαρτία als ihr reiner gegensatz die δικαιοσύνη gegenüber. Dadurch wird auch der sache nach das typische wieder hergestellt. Dass es aber in Jesus Christus zu einer wirkung kam, die der durch Adam vermittelten grade entgegengesetzt ist, hat seinen grund in der bei Christus wirkenden χάρις. Dieser begriff der gnade ist nun dem A. T.lichen bewusstsein zwar nicht an sich, aber doch in dem sinne fremd, in welchem sie ein moment ist in dem paulinischen begriffe der δικαιοσύνη. Es weiß wol, dass die χάρις Gottes dem sünder die sünde verzeiht, nicht aber, dass die χάρις über das negative hinaus zu dem positiven fortgeht, dem sünder die δικαιοσύνη und die ζωή zu verleihen. Die intensität dieser wirkung erklärt Paulus, immer in der rechtfertigung seines begriffes der δικαιοσύνη sich bewegend, einem in der anschauung des A. T. noch befangenen bewusstsein dadurch, dass er im gegensatze zum ὀφείλημα der δικαιότης als das wesen der χάρις die περισσεία aufstellt, und dass er durch die intensität der bei Adam eingetretenen wirkung auf grund dieser περισσεία die intensität der in Christo erfolgten wirkung begreiflich macht. Das ist der sinn der form des gedankens v. 15—17: wenn schon in Adam eine so intensive wirkung erfolgte, so ist um vieles mehr zu begreifen, dass die περισσεία der gnade eine so intensive wirkung in Jesu Christo hervorrief. (Adam ist der typus des zukünftigen.) Aber nicht wie mit der übertretung, so ist es mit der gnadengabe (in ihren wirkungen). Denn wenn durch des einen fehltritt (eine so intensive wirkung erfolgte, dass) die vielen starben, so wirkte um so viel mehr die gnade Gottes und das gnadengeschenk der gnade des einen menschen Jesus Christus für die vielen ein übermaß. Und nicht wie (nach kraft des) vermittelst eines, der ein sünder war (bewirkten), war das (durch die gnade bewirkte) geschenk. Das urteil nämlich auf grund eines ward zum verdammungsurteil, die gnadengabe aber auf grund vieler übertretungen zum gerechtmachungsspruch. Denn wenn (eine so intensive wirkung erfolgte, dass) in einer übertretung der tod zur objektiven herrschaft gelangte vermittelst des einen, so werden um so viel mehr die, welche das übermaß der gnade und des geschenkes der gerechtigkeit empfangen haben, im leben herrscher werden vermittelst des einen Jesus Christus.

Nun hat Paulus nach beiden momenten der form und

der sache die parallele so vorbereitet, dass er als klare folgerung aus dem vorhergehenden (ἄρα) mit der rückkehr (οὖν) zu dem v. 12 (ὥσπερ) eingeleiteten und v. 14 (ὅς ἐ. τύπος τ. μ.) angedeuteten hauptgedanken den in der form gleichen, in der sache gegensätzlichen typus aussprechen kann (v. 18. 19). Folglich also, wie es mittelst des einen fehltrittes auf alle menschen zu einem verdammungsurteile kam, so auch mittelst des einen gerechter tat auf alle menschen zu einer gerechtmachung des lebens. Wie nämlich*) mittelst des ungehorsams des einen menschen als sünder hingestellt wurden die vielen, so werden auch mittelst des gehorsams des einen als gerechte hingestellt werden die vielen.

Hier ist nun allerdings, wie v. 12 nicht, ein zusammenhang der sünde der menschen mit der sünde Adams. Denn grammatisch ist ἁμαρτωλοί wie δίκαιοι objekt der durch die παρακοή und ὑπακοὴ τοῦ ἑνός vermittelten wirkung des göttlichen καθίστασθαι. Mittelst des ungehorsams Adams verwirklichte sich ein act Gottes, durch welchen die vielen, die, weil gleicher natur, mit Adam prinzipiell eins sind (1. Cor. 15, 47 sqq.), die menschen vor Christus, als ἁμαρτωλοί hingestellt wurden, und demnach dem κατάκριμα unterlagen, wie mittelst des gehorsams des einen ein act Gottes sich verwirklichte, durch welchen die vielen, mit Christo zur einheit verbundenen, die gläubigen, als δίκαιοι hingestellt wurden, und deshalb die δικαίωσις ζωῆς erlitten. Und zwar ist diese wirkung in dem sinne gedacht, dass durch diesen act Gottes die einen nicht subjektiv durch bewusste eigne übertretung zu sündern, wie die andern nicht subjektiv durch bewusste eigne gesetzlichkeit zu gerechten gemacht wären, sondern in dem sinne, dass jene objektiv an sich zu sündern (daher ἁμαρτωλοί), diese objektiv an sich zu gerechten gemacht wurden, ganz abgesehen von ihrer subjektivität. Denn das ist der innerste sinn der ganzen stelle, dass für Paulus die acte Gottes, durch welche er die religiöse weltordnung bestimmt, durch den ersten und zweiten Adam wol vermittelt, aber durch die zufällige subjektivität der einzelnen menschen nicht bedingt, rein objektiv mit notwendigkeit sich vollziehen. So dient die stelle zur rechtfertigung der objektivität des paulinischen begriffes der δικαιοσύνη, der δικαιοσύνη θεοῦ**),

*) Begründung von v. 18 nach demselben logischen verhältnisse, in welches v. 12 θάνατος zur ἁμαρτία gesetzt war.

**) In den auf v. 19 folgenden beiden versen spricht Paulus den

Widerspricht denn aber nun endlich das resultat aus dieser stelle dem in der lehre vom menschen und der sünde gefundenen?

Was zunächst Adam selbst betrifft, so fehlt doch hier, wie sonst in den paulinischen briefen, jede spur einer vorstellung, dass Adam nicht endlich geschaffen, dass als die materielle substanz seiner natur nicht die σάρξ gedacht sei. Paulus spricht allerdings Röm. 8, 20 von einer unterwerfung der natur unter die vergänglichkeit mit rücksicht auf jenen fluch der Genesisstelle, durch welchen die natur verändert wurde, um den menschen durch das übel ihrer vergänglichkeit für seine sünde zu bestrafen, und hier liegt wol einer von den anknüpfungspunkten für die theorie des Augustinismus. Aber dem Paulus hat für seine vorstellung vom wesen des menschen jener ausspruch keine weitere bedeutung, als sei etwa auch die menschennatur, ursprüng-

---

zweck des νόμος und seine stellung in der religiösen weltordnung aus. Der νόμος kam noch dazu hinein (zwischen Adam und Christus, zwischen ἁμαρτία-θάνατος und δικαιοσύνη-ζωή), damit die übertretung sich steigere, und dadurch aus der ἁμαρτία und dem θάνατος mittelst der χάρις die δικαιοσύνη und die ζωή herbeigeführt werde. Damit ist dem νόμος eine mittelstellung angewiesen in der religiösen weltordnung, welche von Adam auf Christus, von ἁμαρτία und θάνατος durch Jesum Christum und die χάρις fortschreitet zur δικαιοσύνη und ζωή.

Offenbar dient nun diese typische parallelität Adams und Christi dem Paulus, dem sie ja nicht eine bloß geistreiche subjektive anschauung, sondern wirklich ausdruck der objektiven religiösen weltordnung Gottes ist, noch dazu, die stellung, welche er dem νόμος gibt, zur anerkennung zu bringen, und ein moment in seinem begriffe der δικαιοσύνη, das moment des χωρὶς νόμου, zu rechtfertigen. Denn wenn Adam und Christus, und zwar dieser in seiner paulinischen bedeutung, als die angelpunkte der religiösen weltordnung erscheinen, wenn Christus als der absolute zweck dasteht, und die bedeutung des gesetzes auf sein verhältnis zur sünde beschränkt wird, so fällt es von selbst aus seiner absoluten stellung, in welcher das judenchristliche bewusstsein es festhalten will, in die relativ absolute herab, den absoluten endzweck zu vermitteln. Auch hier sehen wir, wie Gal. 3, 19, dass Paulus die stellung, welche er dem gesetze gibt, durch eine neue religiöse weltanschauung rechtfertigen muss. Aber es kann nur als ein beweis für die freiheit und den reichtum des paulinischen geistes gelten, dass er seine unveränderlichen grundanschauungen in immer neuen formen ausspricht. Denn was dort Gal. 3 Abraham und Christus, ist hier Adam und Christus, was dort verheißung und erfüllung, ist hier tod durch sünde und leben durch gerechtigkeit, die angelpunkte der religiösen weltordnung; Moses aber und das gesetz haben hier wie dort dieselbe stellung des μεσίτης, des mittleren und des mittlers. Sie kommen zu dem anfang hinzu, um das absolute ende zu vermitteln. Sie sind nicht der absolute zweck, sondern mittel im absoluten zweck.

lich unendlich, durch die sünde erst endlich geworden, weil Paulus überhaupt unendliches und endliches noch nicht in einem metaphysischen zusammenhange des wesens, sondern nur in einem religösen zusammenhange des willens denkt, also auch nicht darüber reflectirt, wie endliches aus dem unendlichen habe hervorgehen können, also auch diesen widerspruch noch nicht etwa im sinne des Augustinismus löst. Adam ist ihm durch den willen Gottes geschaffen als endliches wesen, als σάρξ (1. Cor. 15, 45). Dem göttlichen gebote gegenüber offenbart sich die in der endlichen σάρξ schlummernde ἁμαρτία und wird zur παράβασις des göttlichen gebotes. So müssen wir 5, 12 aus 7, 7 ergänzen. Es trat in der παράβασις des ersten menschen zuerst die in der menschennatur liegende, dem wesen Gottes entgegengesetzte unheiligkeit tatsächlich in die welt des sichtbaren als eine wirklichkeit ein. Dass aber Paulus den tod hier durch die sünde und nicht etwa durch die endliche natur Adams vermittelt sein lässt, folgt aus dem ethischen begriffe, den Paulus hier mit dem tode verbindet. Der tod ist überhaupt dem Paulus wesentlich nicht die vernichtung der σάρξ, sondern tod ist ihm auch die fortexistenz der ψυχή oder des πνεῦμα im scheol als „nackte“ in einem traurigen dasein, wie das leben ihm nur auferstehung des πνεῦμα, d. h. die heraufführung aus dem scheol und die bekleidung des nackten πνεῦμα mit einem neuen σῶμα ist. (Cf. die schöne darstellung Zeller's: Theolog. jahrbücher 1847 p. 390.) Damit hat der tod ein wesentliches verhältnis zur ψυχή und in diesem sinne ist die ἁμαρτία τὸ κέντρον τοῦ θανάτου, das angstgefühl der sele über den tod als schuld und sold ihrer sünde. Von hier aus hat der tod dem Paulus auch schon im gegenwärtigen dasein eine wirklichkeit, als das todesgefühl der sele im bewusstsein der eignen sünde und schuld. So aber denkt auch Paulus sich beides widerspruchslos zusammen: den tod als folge der physischen endlichkeit der σάρξ und den tod als folge der ethischen sündigkeit der σάρξ.

Aber sünde und tod der andern menschen sind doch die folge, die strafe nicht ihrer eignen sündhaften subjektivität, sondern der sünde Adams? Allerdings in dem sinne, dass durch die übertretung Adams ein akt, ein ausspruch Gottes hervorgerufen wurde, der die menschen, deren urbild Adam war (1. Cor. 15, 48. 49), ganz abgesehen von ihrer subjektivität, der herrschaft der sünde und des todes un-

terwarf. Darin ist eine imputatio peccati Adae, wie eine imputatio justitiae Christi ausgesprochen; nur nicht im sinne Augustins, weil ohne die voraussetzung desselben vom status integritatis. Und eine wie große härte darin für das moderne bewusstsein der subjektivität liegen mag, sie ist durchaus in der anschauung Pauli begründet. Dieser betrachtet nämlich die entwickelung der weltordnung von einem doppelten standpunkte, von dem der objektiven notwendigkeit, von der idee und dem willen Gottes aus, und von dem der freien subjektivität, vom wesen des menschen aus. Beide betrachtungsweisen aber sind nicht logisch mit einander vermittelt, sondern laufen getrennt neben einander her und fallen dualistisch auseinander, auch eine von den formen des dualismus, der die ganze weltanschauung des Paulus durchzieht. So ist es in der lehre von der erwählung cap. 9, wo Gott gleichgültig gegen die subjektivität, ungebunden, aus sich und objektiv die teilnahme am messiasreiche determinirt. Ihm läuft parallel und steht entgegen cap. 11, wo die subjekte durch eigne freie tat sich von der teilnahme ausschließen. So ist es hier. Paulus, dem alttestamentlich judenchristlichen bewusstsein gegenüber, dem die *δικαιοσύνη* und die *ζωή* bedingt sind durch die willkürliche und zufällige subjektivität — denn sie sind der lohn des freien dienstes der einzelnen im gesetze — stellt sich, zur rechtfertigung seines objektiven begriffes der *δικαιοσύνη* und *ζωή*, auf den rein objektiven standpunkt der betrachtung, nach welcher die welt nur nach dem freien, durch die subjekte unbedingten und gegen die zufälligkeit derselben gleichgültigen willen Gottes mit notwendigkeit sich ordnet. Adam und Christus vermitteln zwar die weltordnenden akte Gottes, aber sie sind nur die punkte, an denen der wille Gottes sich verwirklicht und von wo aus er die menschenwelt determinirt mit seiner über die subjektivität übergreifenden allmacht, die einen zur sünde und zum tode, die andern zur gerechtigkeit und zum leben. Paulus weiß sehr wol, dass die, welche wegen der *ἁμαρτία* des einen *ἁμαρτωλοί κατεστάθησαν* auch subjektiv durch die inwohnende *ἁμαρτία* selber *ἁμαρτωλοί* waren, wie die, welche wegen des *δικαίωμα* des einen *δίκαιοι κατασταθήσονται* auch subjektiv in dem *ἐνοικοῦν πνεῦμα ἅγιον* selber *δίκαιοι* werden; Paulus spricht auch cap. 7 vom standpunkte des subjekts die *ἁμαρτία* als notwendige offenbarung der natur des subjektes und als subjektive ursache des *θάνατος* aus: aber beide anschauungsformen sind nicht

in einander, sondern laufen neben einander und getrennt von einander, und Paulus spricht das widersprechende auf gleiche weise als wahrheit aus. Auch wir müssen daher im sinne des Paulus den widerspruch und beides zusammen denken, die objektive und die subjektive form der weltentwickelung.

Daraus ergibt sich aber, dass das resultat aus Röm. 5, 12 die früheren resultate im sinne des Paulus nicht aufhebt. Wenn auch die menschen objektiv durch einen akt Gottes vermittelst der übertretung Adams zu sündern gemacht und dem tode hingegeben wurden, so macht doch auch zugleich ihre subjektive natur, ihre *σάρξ*, sie zu sündern und treibt sie in den tod. An eine veränderung des wesens der subjekte als strafe der sünde Adams ist im sinne des Paulus nicht zu denken.

Aus der bedeutung aber des begriffes der *σάρξ* für das wesen der sünde ergibt sich unmittelbar das verhältnis desselben zu der paulinischen lehre von der rechtfertigung.

4. *Σάρξ* **und sein verhältnis zur** *δικαιοσύνη*.

Paulus hat nach seiner geistigen eigentümlichkeit durch abstraktion aus der wirklichkeit der A.T.lichen gerechtigkeit einen allgemeinen, judentum und christentum umfassenden begriff der *δικαιοσύνη* gewonnen. Sie bezeichnet die beschaffenheit des menschen, der ist, wie er nach dem willen Gottes sein soll (*ἅγιος*). Dieser begriff ist im alten bunde als *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου*, im neuen als *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* geschichtlich geworden. Aber in der ersteren form ist die *δικαιοσύνη* eine nur mögliche gewesen. In der wirklichkeit ist der mensch im alten bunde ein nicht-gerechter geblieben, *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (Gal. 2, 16. Röm. 3, 20).

Wir haben oben p. 409 im zusammenhange des ersten teiles des Römerbriefes das wesen der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* dargestellt. Gott hat dem bewusstsein der menschen im gesetze seinen heiligen willen offenbart. An sich war es nun möglich, dass der mensch durch eigne tat von sich aus diesen heiligen willen durch vollendete gesetzeserfüllung verwirklichte; dann hätte er aus dem gesetze gerechtigkeit und leben gehabt (Röm. 10, 5 cf. c. Gal. 3, 10. 12). Dies ist der sinn der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* in ihrem doppelten momente *ἐκ νόμου* und *ἐξ ἔργων*. Die vollendete gesetzeserfüllung des menschen wäre zugleich seine tat gewesen. Dies letztere moment ist die

quelle des *καύχημα* in dieser *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων*, des stolzes der subjektivität darauf, dass die gerechtigkeit und seligkeit ihr eignes werk ist, der schuldige lohn ihrer tat. (Röm. 4, 4.) Antithetisch diesem momente gegenüber nennt Paulus seine gerechtigkeit des evangelium eine *δικαιοσύνη θεοῦ*, eine gerechtigkeit, auf keine weise durch das subjekt vermittelt, sondern eine tat, ein gnadengeschenk Gottes an die subjekte, welche in dieser gerechtigkeit freilich auch kein *ἐπαισχύνεσθαι* (Röm. 1, 16) haben sollen, sondern ein *καυχᾶσθαι*, aber nur *ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 5 11). Jene gerechtigkeit aber *ἐξ ἔργων νόμου* hielten die juden der *δικαιοσύνη θεοῦ* gegenüber fest als ihre *ἰδία δικαιοσύνη* (Röm. 10, 3), und auch die judenchristen verbanden mit dem glauben an Christus die werke des gesetzes zur gerechtigkeit. Mittelst des glaubens an Jesus Christus wollten sie zur (wahren) erfüllung des gesetzes und dadurch zur gerechtigkeit gelangen (Gal. 2, 16).

Dem judenchristlichen bewusstsein gegenüber im Galater- und Römerbriefe hat Paulus die unwahrheit der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* bewiesen. Dort, dem repräsentanten des judenchristentums gegenüber, in der antiochenischen rede nur formell durch nachweis der logischen inconsequenz und halbheit seines standpunktes*); hier materiell aus dem wesen des menschen und des gesetzes. Der *νόμος* ist seinem wesen nach *πνευματικος*; die *ἐντολή* ist *ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή*. Das gebot des gesetzes ist der göttliche wille selbst. Könnte der mensch nur die werke des gesetzes durch die tat erfüllen, so würde er aus gesetzeswerk gerecht werden. Aber er ist seinem substantiellen wesen nach *σάρξ, σάρκινος*. Und wenn er nun auch im theoretischen bewusstsein die gesetzeswerke erfüllen will, die macht der substanz, ihr trieb, ihre begierde beherrscht sein tun. So wie es zur tat kommt, schlagen die *ἔργα νόμου*, die er will, in *ἔργα σαρκός* um. Nicht im wesen des gesetzes, im wesen des dualistisch nur im unterschiede vom göttlichen stehenden menschen ist die unmöglichkeit der gesetzesgerechtigkeit gegeben. Diese steht zu unerreichbar über dem wesen des menschen, als dass er sie verwirklichen könnte. Das ist das *ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* (Röm. 8, 3). Freilich wenn es im wesen des gesetzes läge, dem menschen innerlich die kraft eines neuen lebens, das *πνεῦμα*, einzu-

---

*) Cf. pag. 278. 357.

flößen, dann würde der mensch auch trotz der σάρξ die quelle seiner gerechtigkeit in dem νόμος haben (Gal. 3, 21, cf. c. Röm. 8, 10. 11.) Denn in dieser neuen lebenskraft würde er die sündigen triebe seines sarkischen leibes zu töten im stande sein (Röm. 8, 13; τὸ σῶμα = τὸ σῶμα τῆς σαρκός wie 7, 24). Aber der νόμος ist seinem wesen nach γράμμα; er hält dem menschen nur von außen den spiegel des göttlichen willens entgegen und erweckt ihm nur das todesgefühl, durch seine σάρξ zur übertretung des gesetzes bestimmt zu sein. Grade erst der zweck der sendung Christi ist es, dass durch ihn die σάρξ und alles sarkische getötet werde, und dass dadurch in dem menschen die vom gesetze ausgesprochene rechtssatzung erfüllt werde (Röm. 8, 4), wenn er im glauben an Christus nicht mehr κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα wandelt.

Es führt uns dies auf das verhältnis der σάρξ zur person und zum werke Christi.

5. Σάρξ und die Christologie des Paulus.

Als ein moment in der heilsgeschichtlichen bedeutung des jüdischen volkes hebt Paulus Röm. 9, 5 hervor, dass aus ihm stamme ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.

Der ausdruck offenbart, dass Paulus in der messianischen persönlichkeit ein doppeltes element unterscheidet. Das eine ist σάρξ, wie das substantielle wesen des menschen, das wesen des endlichen. Und aus dem gebrauche dieses wortes folgt, dass er sich das andere als πνεῦμα gedacht hat, das wesen des unendlichen. Im zusammenhange*) aber der christologie des Paulus ergibt sich als

*) Die paulinische christologie ist noch immer nicht zu einem anerkannten resultate gelangt. Das ergebnis einer genauen durchforschung aller betreffenden stellen in den vier homologoumenen briefen hat der verf. schon in: deutung und bedeutung der worte des Gltrbrfes 3, 20. Rostock 1853 gegeben. Baur, dem er antrieb und grund zu dieser forschung verdankt, hat gleichzeitig (d. chrstntm. u. d. chrstl. kirche p. 284 sqq.) in einer modificirten darstellung der paulinischen christologie eine ansicht ausgesprochen, welche mit der des verfassers zusammenfallen würde, wenn beider untersuchung denselben weg gegangen wäre. Auf grund einer andeutung Baur's — Paulus p. 264 anm. —, dass der gebrauch der benennung Ἰησοῦς, Χριστός, κύριος nicht willkürlich sei, ergab sich: das prius der messianischen persönlichkeit ist ein präexistentes himmlisches individuum Χριστός. Das substantielle wesen dieses Χριστός ist (τὸ) πνεῦμα (τοῦ) θεοῦ, daher ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Dieser geistige kern existirt wärend der präexistenz in einem σῶμα πνευματικόν, d. h. in einer dem πνεῦμα entsprechenden leiblichkeit, einem menschenleibe in der form gleich, nur nicht aus der substanz der σάρξ, son-

der bestimmte sinn der worte: Aus dem jüdischen volke stammt die messianische persönlichkeit, der eigne sohn Gottes, der himmlische mensch ὁ Χριστός, nur nach der einen, der endlichen seite seines wesens, nach welcher Χριστός auch σάρξ geworden ist, d. h. aus den juden

---

dern der himmlischen lichtmaterie, der δόξα des πνεῦμα (cf. oben p. 374 sq.). Die himmlische persönlichkeit Χριστός ist pneumatischer mensch, ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, und der eigene sohn Gottes, ὁ ἴδιος υἱὸς τοῦ θεοῦ. Dieser präexistente göttliche mensch (ὁ) Χριστός, ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ, τὸ πνεῦμα, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, vereinigt sich zum zwecke der erlösung mit einem irdischen menschen, dessen substantielles wesen σὰρξ ἁμαρτίας ist, und zwar mit dem aus dem samen Davids nach fleisches weise geborenen menschen Ἰησοῦς; Χριστός wird ein vom weibe geborener, d. h. ein mensch mit fleisch und blut (Gal. 4, 4 cf. Mt. 11, 11 parall. und sonst), erscheint in sündenfleisches abbilde (Röm. 8, 3). Durch vereinigung dieser beiden persönlichkeiten wird die historische persönlichkeit des Messias: ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Χριστὸς Ἰησοῦς (2. Cor. 1, 19. Diese wortfolge für Paulus significant) oder Ἰησοῦς Χριστός (1. Cor. 1, 9). Aber Χριστός ist die eigentlich messianische persönlichkeit und das tätige subjekt des messianischen werkes, dessen leidendes Ἰησοῦς ist, der nur als σάρξ (ἁμαρτίας) beteiligt ist, vermittelst deren annahme durch Χριστός das erlösungswerk sich verwirklicht. Der mittelpunkt desselben ist der kreuzestod, ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ, und zwar, da nicht das pneumatische, sondern nur das sarkische der physischen vernichtung verfallen kann, der erscheinenden wirklichkeit nach die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ (2. Cor. 4, 7 sqq.), dem wahren wesen nach der tod des sündenfleisch-leibes, des σῶμα σαρκός (Röm. 6, 1—6 cf. c. 7, 1—6), der σὰρξ ἁμαρτίας. Aber diese durch den kreuzestod und die vernichtung der σάρξ zu den toten in den scheol gegangene persönlichkeit Χριστὸς Ἰησοῦς wird durch die allmacht Gottes aus den toten wieder heraufgeführt (Röm. 10, 7), mit einem neuen lichtleibe bekleidet und zum leben wieder auferweckt, wird durch vollführung des messianischen werkes κύριος (Röm. 14, 9), sitzend ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (Röm. 8, 34), und βασιλεύς, d. h. herrscher in dem messianischen reiche, in welchem der letzte kampf zwischen dem unendlichen und endlichen entbrennt, bis Χριστός alle mächte des endlichen niedergeworfen hat, und dann sich und das vom endlichen befreite reich wieder dem vater unterwirft, damit Gott, der unendliche, sei alles in allem in dem unendlich gewordenen (1. Cor. 15, 24—29).

Es ist hier nicht der ort und der raum, die untersuchung, aus welcher das obige resultat hervorgegangen ist, aufzunehmen. Sie ist mühsam, namentlich durch das schwanken der lesarten, aber für die exegese der paulinischen briefe höchst interessant und ergiebig. Schon das zahlenverhältnis der verschiedenen benennungen Χριστός, Ἰησοῦς, Χριστὸς Ἰησοῦς zu einander ist für Paulus bezeichnend. Nach Tschndrf. ed. II kommt Χριστός, und zwar stets als nomen proprium, ohne varianten 129mal vor, mit varianten noch 10mal; Ἰησοῦς ohne varianten 3mal, mit var. noch 5mal; in verbindung mit κύριος ohne varianten 5mal, mit var. noch 10mal; Ἰησοῦς Χριστός oder Χριστὸς Ἰησοῦς, mit und ohne κύριος, ohne var. 67mal, mit var. noch 5mal.

stammt der mensch Ἰησοῦς, der γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, in welchem Χριστός zum zwecke der erlösung auf erden erschien. Unmittelbar aber mit diesem ausdrucke verbindet sich eine degradation des davidssohnes Ἰησοῦς gegen den Χριστός, welche offenbar das charakteristische der paulinischen christologie gegen die gleichzeitige judenchristliche gebildet hat (cf. 2. Cor. 11, 4 c. 4, 3 bis 6 und unten).

Hieran schließt sich die stelle Röm. 1, 3. 4*) Der

---

*) Die exegese scheint den sinn dieser oft für die christologie des Paulus benutzten und behandelten stelle noch nicht gewonnen zu haben.

Der ausdruck περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα führt nach sonstiger ausdrucksweise des Paulus (Gal 4, 29. Röm. 9, 8) auf die anschauung einer persönlichkeit, welche rücksichtlich fleisches, d. h. rücksichtlich des sinnlichen stoffes der leibesform in natürlicher weise der zeugung (Gal. 4, 4 ἐκ γυναικός) als ein gewöhnlicher mensch von fleisch und blut entstanden ist aus dem stamme Davids. Die worte bezeichnen den menschen Ἰησοῦς, υἱὸς Ἰωσὴφ υἱοῦ Δαυίδ. Und dieser mensch Jesus, der sohn Davids, tritt hier zunächst als der von Gott mittelst seiner propheten in heiligen schriften vorverheißene sohn Gottes d. h. als der Messias auf.

In betreff des zweiten gedankengliedes ist im allgemeinen anerkannt, dass die bestimmungen ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν nicht coordinirt, sondern dass ἐν δυνάμει attribut zu υἱοῦ θεοῦ, κ. πν. ἁγ. aber und ἐξ ἀν. ν. adverbial zu ὁρισθέντος sind. Als bedeutung dieses ὁρίζειν ist ferner anerkannt die des bestimmens, als äußerung eines göttlichen willensaktes und zwar ohne die verfälschung des begriffes durch den zusatz: für die menschen, für menschliche erkenntnis und überzeugung. (Cf. Luc. 22, 22. Act 2, 23; 10, 24; 17, 31. Ct. Hmil. 11, 16 sqq.: βουλῇ θεοῦ τῇ ἀπαρχῆς ὁρισθείσῃ. Die stellen beweisen zugleich, dass ὁρίζειν als ausdruck eines göttlichen willensaktes zwar unmittelbar in seinem begriffe das moment des vorher mitenthält, dass dieses aber doch, wenn es dem gedanken wesentlich ist, durch einen zusatz [ἀπαρχῆς] oder durch zusammensetzung mit πρό muss ausgedrückt werden.) In den worten υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει ist dann das objekt der wirkung enthalten, das, wozu die im vorigen participsatz bezeichnete persönlichkeit von Gott bestimmt, als was sie festgesetzt ist.

Nun scheint aber das grammatische und logische verhältnis der beiden participialsätze nicht richtig gefasst zu sein. Nach der gewöhnlichen ansicht ist τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ das umschließende subjekt zu den beiden participialsätzen, sei es, dass diese als antithese, oder als gradation gefasst werden. Das wesen des einen subjektes werde durch zwei prädikate bestimmt. Aber das unmögliche dieser fassung liegt in der eigentümlichen wiederholung des υἱοῦ θεοῦ im zweiten gliede. Daraus folgt, dass Paulus sich das: υἱοῦ αὐτοῦ nicht als das zwei prädikate umschließende subjekt, sondern dass er sich zwei durch unterschiedene prädikate unterschiedene subjekte gedacht hat. Der υἱὸς αὐτοῦ — κ. σάρκα steht gegenüber dem ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δ. — ἐξ ἀν. ν.; der sohn, geworden aus dem samen Davids rück-

sinn dieser stelle nach einer unbefangenen exegese ist folgender: (Paulus, bestimmt zu einer verkündigung Gottes, welche er vorher verhieß mittelst seiner propheten in hei-

sichtlich fleisches, steht gegenüber dem, der bestimmt worden ist, (von Gott) zum sohne Gottes in kraft rücksichtlich eines geistes der heiligkeit in folge von totenauferstehung. Und zwar kann der zweite participialsatz nur als ein verkürzter attributivsatz und als eine nähere bestimmung des ersten aufgefasst werden: ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ γενόμενος ἐκ σπ. Δαν. κ. σάρκα ist der ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει und zwar ὁρισθεὶς κατὰ πν. ἁγ. und ἐξ ἀν. νεκρῶν.

Der υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει aber steht entgegen einem ἐν ἀσθενείᾳ (cf. z. b. Col. 1, 29 c. 2. Cor. 13, 3). Und da für Paulus die begriffe ἀσθένεια und σάρξ zusammenfallen, so ist der υἱὸς γεν. κατὰ σάρκα zugleich auch der υἱὸς ἐν ἀσθενείᾳ. Nun ist dem Paulus das irdische der existenz Christi eine ἀσθένεια (2. Cor. 13, 3), die existenz nach der auferstehung aber die eines ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (Röm, 8, 34). So wird uns der ausdruck υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει auf den begriff des κύριος und βασιλεύς führen, wie Paulus sich den auferstandenen denkt (Röm. 14, 9. 1. Cor. 15, 25).

Der ausdruck πνεῦμα ἁγιωσύνης kann nicht als identisch mit πνεῦμα ἅγιον, sondern nur nach analogie der oben p. 387 angeführten ausdrücke des Paulus gedeutet werden. Wir müssen uns darunter eine an sich transcendente, objektive, pneumatische kraft denken, welche von Gott einem subjekte verliehen, in demselben die ἁγιωσύνη wirkt, die es ohne jene kraft nicht haben würde. Dieses subjekt kann aber nur das objekt des ὁρίζειν sein, d. h. der γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ κ. σάρκα. Und die ἁγιωσύνη bezeichnet nun, unterschieden von ἁγιότης, die heiligkeit nicht als abstrakten begriff, sondern als concrete wesenseigenschaft (cf. 2. Cor. 7, 1. 1. Thess. 3, 13); der ausdruck führt allerdings nicht metaphysisch auf ein göttliches wesen, sondern ethisch auf einen göttlichen charakter. Der sinn ist also: der rücksichtlich fleisches aus dem samen Davids gewordene (Jesus) ist rücksichtlich eines von Gott ihm verliehenen πνεῦμα (einem ausstral des göttlichen πνεῦμα ἅγιον), welches ihn zu einer in wort und werk heiligen (sündlosen) persönlichkeit machte, eben der, welcher zum sohne Gottes in kraft ist bestimmt worden.

Auch der ausdruck ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν ist unterschieden von ἐκ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐκ τῶν νεκρῶν. Stellen, wie 1. Cor. 15, 12. 13. 21. Act. 4, 2; 17, 32, 23, 6; 26, 23 verglichen mit 1. Cor. 15, 42, ergeben, dass ἀνάστασις νεκρῶν, ein zusammengesetzter begriff = totenauferstehung, der begriff ist für das faktum ἡ ἀναστάσις τῶν νεκρῶν.

Fassen wir jetzt den gedanken zusammen, so ist der exegetische sinn: in betreff seines sohnes, des rücksichtlich fleisches aus dem samen Davids gewordenen, der zum sohne Gottes in kraft bestimmt worden rücksichtlich eines geistes der heiligkeit, in folge von totenauferstehung, d. h. der gottessohn, der mit rücksicht auf das fleisch seiner erscheinungsform wie ein gewöhnlicher, endlicher mensch als davidssohn geborne Jesus ist von Gott bestimmt worden zum sohne Gottes in kraft, d. h. zum κύριος, mit rücksicht auf einen geist der heiligkeit, welchen Gott diesem menschen Jesus, dem davidssohne,

ligen schriften in betreff) seines sohnes, des rücksichtlich der fleischessubstanz des leibes aus dem samen Davids gewordenen, des zum sohne Gottes in kraft bestimmten rücksichtlich eines geistes der heiligkeit in folge von totenauferstehung, d. h. objekt des vorverheißenen evangelium war der sohn Gottes, und zwar zunächst, was die fleischessubstanz seiner daseinsform anbetrifft, der aus dem samen Davids geborne mensch Jesus; dieser davidssohn Jesus aber ist mit rücksicht auf einen geist der heiligkeit, den Gott ihm verliehen hat, und in folge von totenauferstehung, welche Gott an ihm verwirklichte, von Gott zum sohne Gottes in kraft bestimmt worden.

Dieser sinn der stelle steht aber mit der sonstigen christologie des Paulus in widerspruch. Denn der unterscheidende charakter derselben ist das prius einer himmlischen persönlichkeit, welche von Gott gesandt (Gal, 4, 4. Röm. 8, 3 u. sonst), irdischer mensch (*γενόμενος ἐξ γυναικός*) und *σάρξ* wird. Hier im gegenteil haben wir als das prius eine menschliche persönlichkeit, den *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα*, der durch einen willensakt Gottes zum *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* zu einer himmlischen persönlichkeit wird. Wir stehen mit dieser stelle vielmehr auf dem boden der christologie der Synoptiker, der Apokalypse der Acta, deren unterscheidendes kennzeichen eben ist, dass das menschliche das prius ist, dem erst durch einen act Gottes das göttliche als das posterius verliehen worden. Eben dahin weist die hervorhebung der abstammung von David, die sonst für Paulus durchaus gleichgültig ist; dann der ausdruck *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, der allerdings das dasein einer heiligenden gottesgeisteskraft in Jesu voraussetzt, aber nicht im metaphysischen, sondern im ethischen sinne der judenchristlichen anschauung entsprechend. Am nächsten steht die christologie der Acta: Der mensch Jesus von Nazareth aus dem samen Davids ist von Gott mit dem verheißenen heiligen geiste und mit kraft gesalbt, nach dem kreuzestode wieder auferweckt, zur rechten Gottes erhöht, zum *κύριος* und *Χριστός* gemacht und zum richter der toten und lebendigen bestimmt. Cf. Act. 2, 36 (32. 33); 10, 38. 42; 13, 23. 30. 32 sqq.; 17, 31. Und das in diesen stellen wiederkehrende *ὁρίζειν* ist gewiss zu beachten. Scheint es doch, als ob Paulus auch mit diesem worte, einem *ἅπαξ*

---

verlieh, in folge von totenauferstehung, welche Gott bei diesem menschen Jesus, dem davidssohne, zuerst zur wirklichen tatsache machte.

λεγόμενον für ihn, einen ausdruck des judenchristlichen bewusstseins aufgenommen habe. Freilich der zusatz *κατὰ σάρκα*, der grade eben der judenchristlichen vorstellung fehlt, und die wiederholung des *υἱοῦ θεοῦ* mit der bestimmung *ἐν δυνάμει* führen in das judenchristliche auch ein paulinisches element wieder ein. Denn der ausdruck, der im grunde den *υἱὸς Δαυίδ* (*κατὰ σάρκα*) und den *υἱὸς θεοῦ* (*ἐν δυνάμει*) einander entgegengesetzt, ist ganz so gehalten, als ob Paulus nach seiner anschauung von der person des Messias aussprechen wolle, dass die existenz des gottessohnes, als des *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ*, die unwahre sei, die den namen des *υἱὸς θεοῦ* eigentlich nicht verdiene, dass dieser name vielmehr allein dem *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* zukomme. Nur dazu scheint die wiederholung geschehen. Auf jeden fall bleibt aber ein entgegenkommen gegen die judenchristliche vorstellungsweise, bezeichnend für den anfang des Römerbriefes, aber erklärlich aus der unleugbar richtigen grundanschauung von demselben, dass Paulus trotz seiner polemik gegen das jüdische ihres begriffes der *δικαιοσύνη*, gegen das gesetzliche und national-partikularistische wesen derselben, doch in milderer und anerkennenderer weise gegen die römischen judenchristen auftritt. Auch der christologie der römischen gemeinde klebte wol noch eine *ἀσθένεια τῆς σαρκός* (Röm. 6, 19) an, die sich an das menschliche, nationale hielt; ihr fehlte das paulinische *πνευματικόν*, welches Paulus bei seiner persönlichen anwesenheit der gemeinde mitteilen wollte (Röm. 1, 11). Daher hier noch anerkennend die hervorhebung dessen, was den judenchristen das erste und bedeutungsvolle, für Paulus zwar eine wahrheit, aber sonst ein gleichgültiges war, die hervorhebung des Jesus als des davidssohnes; daher der gebrauch von ausdrücken, welche offenbar dem judenchristlichen bewusstsein entsprachen. (cf. p. 181 anm.)

Diese stelle ist also zwar kein reiner ausdruck der christologie des Paulus. Grade das charakteristisch paulinische tritt ganz zurück, das eigentlich wesensgöttliche element des Messias, der *Χριστός*, um dessentwillen er ja sein evangelium im gegensatze zu dem seiner judenchristlichen gegner *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* oder *τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* nannte. (Röm. 15, 19. 1. Cor. 9, 12. 2. Cor. 2, 12; 4, 4; 9, 13; 10, 14. Gal. 1, 7 cf. c. 1. Cor. 1, 6. Röm. 16, 25 und dagegen 2. Cor. 11, 4.) Doch aber sehen wir auch in ihr eine degradation der menschlichen seite der messianischen persönlichkeit und zwar dadurch,

dass er dies menschliche, den davidssohn, unter den begriff des endlichen (κατὰ σάρκα) bringt, eine notwendige folge der höheren vorstellung des Paulus von der person des Messias.

Dies resultat bestätigt 2. Cor. 5, 16. Der allgemeine sinn der worte ist klar, wenn auch die bestimmte beziehung derselben im gedankenzusammenhange des ganzen briefes noch immer nicht ganz einleuchtet. (Cf. außer den comm. Baur Paulus 284 sqq. Theol. jahrbchr. 1850 p. 182 sqq.)

Paulus hat sich gegen den vorwurf verteidigt, dass sein evangelium nicht auf göttlicher offenbarung beruhe, sondern ein κεκαλυμμένον sei, ein ἑαυτὸν κηρύσσειν. Er hat den Corinthern die göttliche wahrheit seiner verkündigung, die göttliche kraft in seiner wirksamkeit, die lauterkeit seiner gesinnung vorgehalten, in welcher er bei seiner verkündigung immer nur den herrn und sein gericht vor augen habe. In dieser scheu vor dem herrn, fährt er fort, machen wir menschen gläubig, sind aber Gott dabei offenbar, und hoffen auch in eurem, der Corinther, gewissen offenbar zu sein, dass wir nämlich nicht wieder uns selbst empfehlen, sondern euch nur einen anlass geben des rühmens für uns gegen die, welche ihren ruhm suchen in dingen, die nicht zum innern kern und eigensten wahren selbst der persönlichkeit (cf. p. 379 anm.), sondern in dingen, die zu der diesem eigensten selbst fremden, äußerlichen, unwesentlichen erscheinung gehören *). Denn in ekstase sind wir für Gott da, bei selbstbewusstsein (cf. Act. 26, 25) für euch. Denn die liebestat Christi hält uns in schranken (in bezug auf das rühmen), die wir so urteilen, dass einer für gesammte gestorben ist, ganz klar also die gesammten gestorben sind, und für gesammte gestorben ist, damit die lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie gestorbenen und wieder auferweckten. Aus dem, was das wesen der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ ist, dem εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, wird, je nachdem das εἷς oder ἀπέθανεν den ton hat, ein doppeltes gefolgert, das ἀποθανεῖν πάντας und das ζῆν πάντας τῷ ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Hierauf bezieht sich v. 16 mit seinen beiden gliedern. Das οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα entspricht dem οἱ πάντες

*) In πρόσωπον und καρδία ist der gegensatz von σάρξ und πνεῦμα aus dem objektiven ins subjektive gewendet. Das sarkische ist das πρόςωπον des ich, das pneumatische die καρδία desselben (cf. Gal. 6, 12). Daher der sache nach καυχᾶσθαι ἐν προςώπῳ = καυχ. κατὰ σάρκα 2. Cor. 11, 18; 10, 7.

ἀπέθανον, das *οὐκέτι γιγνώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν* dem *ζῆν τῷ ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι*; die *πάντες ἀποθανόντες* aber stehen gegenüber dem *οὐδεὶς κατὰ σάρκα* und das *κατὰ σάρκα Χριστός* dem *Χριστὸς ἀποθανὼν καὶ ἐγερθείς* *). Der sinn der stelle ist also: so dass wir von jetzt an (d. h. von dem zeitpunkt an, wo das *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* eintrat) um niemand mehr wissen, wie er ist nach dem fleisch d. h. nach seiner endlichen, äußeren erscheinung in irgend einem menschlichen, irdischen verhältnisse (cf. z. b. Gal. 3, 28. 2. Cor. 11, 22) im gegensatze zu dem, was er ist *κατὰ πνεῦμα*, nach seinem innern, unendlichen, göttlich-geistigen wesen (1. Cor. 3, 16), im verhältnisse zu Christo und Gott. Wenn wir auch (wie es allerdings der fall ist) kennen gelernt haben nach dem fleische Christum, so kennen wir jetzt (nachdem sein tod, der *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*, eingetreten) nicht mehr (Christum nach dem fleische). *Χριστός* nämlich, dieses an sich himmlische individuum, *ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὸ πνεῦμα*, auf dessen antlitz die *δόξα τοῦ θεοῦ* ruht (2. Cor. 4, 6), hat dadurch, dass er ein vom weibe geborner geworden und in dem irdischen menschen *Ἰησοῦς ἐκ σπέρματος Δαυίδ* gesandt ist, eine existenz *κατὰ σάρκα* erlangt, wo er, diese pneumatische persönlichkeit, die äußere erscheinung eines gewöhnlichen menschen, eines juden (Röm. 9, 5), eines sohnes Davids (Röm. 1, 3), eines unter dem gesetze stehenden (Gal. 4, 4), eines schwachen, leidenden menschen gehabt hat (cf. 2. Cor. 13, 4. Gal. 6, 17, wo prägnant *τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*). Aber diese erscheinung des *Χριστός* als *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, d. h. als ein endlicher mensch, ein jude, sohn Davids, ist nicht das wahre wesen des *Χριστός*, dieser pneumatischen, himmlischen persönlichkeit, und der kreuzestod, der eben die vernichtung, die *νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ*, der *σάρξ*, des menschlichen, des juden, des sohnes Davids ist, hat die unwahrheit dieser erscheinung des *Χριστός* als *Χριστὸς κατὰ σάρκα* bewiesen. Das wahre wesen dieser persönlichkeit wird nur erkannt da, wo er ohne die erscheinung in der *σάρξ* als die rein pneumatische persönlichkeit, als *εἴκων τοῦ θεοῦ* existirt. So aber existirt er wieder nach dem tode als der auferstandene. In diesem sinne sagt der apostel, dass, wenn er die himmlische persönlichkeit *Χριστός* allerdings auch kennen gelernt habe

*) Als gute erläuterung cf. Röm. 7, 4. 5, wo auch aus dem *θανατοῦσθαι διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* und dem *γενέσθαι τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι* gefolgert wird das *οὐκέτι εἶναι ἐν τῇ σαρκί*.

κατὰ σάρκα, nach ihrer endlichen erscheinung als mensch, jude, sohn Davids, er sie doch jetzt nach dem kreuzestode nicht mehr so kenne*).

[*) Nach des verf. erklärung dieser stelle spricht Paulus in dem zweiten gliede des v. 16 allerdings aus, er habe früher den Messias nur nach seiner fleischlichen, jüdisch-nationalen erscheinung gekannt. Aber Beyschlag (bekehrung des apostel Paulus. Stud. u. krit. 1864 p. 248 anm.) entgegnet: nur durch gewaltsame missdeutung haben Baur und Holsten derart etwas aus 2. Cor. 5, 16 herausgepresst. Sein beweis ist folgender: „Erstens steht *Χριστός* mit dem vorhergehenden *οὐδένα* (*οἴδαμεν*) parallel, bezeichnet also offenbar die (erschienene) person, nicht die idee, was es in verbindung mit *γινώσκειν* auch an und für sich nicht kann.“ Aber für den verf. ist *Χριστός* nie ausdruck einer idee, der messiasidee gewesen. Er hat sowol oben p. 72, als hier nachgewiesen, das *Χριστός* zunächst die himmlische persönlichkeit des präexistenten Messias bezeichnet, der als *εἰκὼν τ. θεοῦ* und *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* an sich ohne *σάρξ* und ohne *σῶμα σαρκός*, dann als der *γενόμενος ἐκ γυναικός, γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα*, als *Ἰησοῦς* auch eine irdische daseinsform als *σάρξ* und *σῶμα σαρκός* erlangt hat, deren der kreuzestod, die *νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ*, der tod der *σάρξ*, ihn wieder enthoben hat. In dieser weise hat die messianische persönlichkeit *Χριστός* eine doppelte daseinsform, wie er in seiner präexistenz und nach seinem tode gewusst wird, ohne *σάρξ*, und wie er in seinem irdischen erscheinen gewusst wird, in einer *σάρξ*, die er als *Ἰησοῦς*, als davidssohn, als jude an sich trägt. Wenn nun Paulus die messianische persönlichkeit in seiner irdischen daseinsform nach den beiden seiten ihres wesens bezeichnen will, so nennt er sie *Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς*; mit *Χριστός* allein bezeichnet er sie, wo er sie abgesehn von ihrer irdischen erscheinung als die an sich präexistente pneumatische persönlichkeit des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und damit als die wesentlich messianische persönlichkeit, als das tätige subjekt des messianischen werkes hervorheben will. Darum ist die behauptung Beyschlags unpaulinisch, *Χριστός* bezeichne die erschienene persönlichkeit des Messias. Wollte Paulus dies moment des erschienenseins hervorheben, so hätte er *Ἰησοῦς Χριστός* gesagt. (cf. anm. zu p. 422). Darum ist weiter die behauptung Beyschlags unpaulinisch *Χριστὸν γινώσκειν κατὰ σάρκα* bezeichne „ein äußerliches kennen Christi von angesicht“, etwa mit den augen des fleisches. Wollte Paulus dies ausdrücken, so hätte er entweder *κατὰ σάρκα γινώσκειν Χριστὸν Ἰησοῦν* oder vielmehr *Χριστὸν κατὰ τὴν σάρκα* gesagt, d. h. Christum nach seiner bestimmten, individuellen fleischeserscheinung. Zweitens behauptet nun Beyschlag: „wie die wortstellung und das vorangegangene *οἴδαμεν κατὰ σάρκα* zeigt, ist nicht von einem *Χριστὸς κατὰ σάρκα* die rede, wie Baur und Holsten zu verbinden lieben, sondern von einem *γινώσκειν κατὰ σάρκα*. Verf. gibt gerne zu, dass seine worte, aber doch nur an einzelnen stellen, dieses missverständnis zulassen. An sich hat er grammatisch *κατὰ σάρκα* mit *γινώσκειν* verbunden. Was er aber trotzdem behauptet, ist dies: das *Χριστὸν γινώσκειν κατὰ σάρκα* geht zurück auf einen *Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* (Röm. 9, 5). Man beachte doch, was Beyschlag nicht beachtet hat, dass zu dem *γινώσκειν* stets ein objekt gefügt ist, dass zu dem *οὐκέτι γινώσκομεν* ebenfalls *Χριστὸν κατὰ σάρκα* ergänzt werden muss. Denn sonst müsste es heißen: *ἀλλὰ νῦν οὐκέτι οὕτως γι-*

Hier sehen wir die degradation der menschlichen seite der messianischen persönlichkeit, des Ἰησοῦς, vollendet. Dass Χριστός als Ἰησοῦς, als σάρξ existirt hat, ist von gar

νώσκομεν. Ein objekt aber κατὰ σάρκα γινώσκειν setzt an dem objekte selber eine seite des κατὰ σάρκα. Denn wie wollte man ein objekt in fleisches weise kennen, wenn nicht das objekt eine seite des fleischlichen darböte, an welcher das fleischliche kennen haften kann. Ebenso heißt ein objekt κατὰ πνεῦμα kennen: geistig das geistige an dem objekte erfassen. Und diese fassung entspricht allein dem unmittelbaren zusammenhange und dem grundgedanken der stelle. Dem unmittelbaren zusammenhange nach entspricht das οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα dem ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. Weil in Christi tode alle gestorben sind (und wie in Christi tode die σάρξ Christi, so in diesem tode aller die σάρξ aller getötet ist), so wissen wir um niemand mehr nach fleischesweise (in unserm wissen, wie fleisch es tut, an die σάρξ uns haltend. Sondern wir wissen um jeden nur noch geistesweise, in unserm wissen, wie der geist es tut, an das πνεῦμα uns haltend). Ferner entspricht das οὐκέτι γινώσκομεν (κατὰ σάρκα Χριστόν) dem ζῆν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Weil im kreuzestode Christi alle gestorben sind, so leben alle nur dem gestorbenen und auferweckten (dem Χριστός, der nach seinem tode wieder ohne σάρξ ist. Nicht aber dem auf erden lebenden Χριστός, der ἐν σαρκί war). Wenn wir auch, sagt Paulus, den Messias gekannt haben, um den Messias gewusst haben nach fleischesweise, d. h. in unserm wissen wie fleisch an dem fleischlichen haftend, d. h. wie der Messias als Messias des jüdischen volkes auch jude in seiner sarkischen erscheinung sein sollte: so kennen wir ihn nun nach dem kreuzestode nicht mehr nach fleischesweise, d. h. wie fleisch in unserm wissen an das fleischliche uns haltend, an den juden, den sohn Davids, sondern nur an sein geistiges wesen, an den δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, die εἰκὼν τοῦ θεοῦ cf. 2. Cor. 4, 3—6. So dass, wenn jemand in Christo ist (nicht in dem Messias, der da und wie er als σάρξ, als jude erschienen ist, sondern in dem Messias, der ohne σάρξ als geist da ist), so ist er eine neue kreatur (weil er nicht mehr fleischlich das fleischliche erkennt, sondern geistig das geistige). Denn das alte, das fleischliche, das jüdische mit der jüdischen erscheinung des Messias ist im kreuzestode Christi vergangen; es ist alles neu geworden (Gal. 6, 14. 15).

Auf diese deutung führt auch der grundgedanke der stelle. Der v. 16 bezieht sich gegensätzlich auf v. 12, auf das ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ οὐ καρδίᾳ. Diese worte bedeuten nur das eine: die judaisten suchen ihren ruhm in der äußern (fleischlichen) erscheinung, nicht im innern (geistigen) selbst ihrer persönlichkeit cf. p. 379 anm. Wie aber deutet Beyschlag: die christinischen judaisten in Corinth prahlten damit, dass sie nicht nur die jünger und brüder Christi kennten, sondern auch Christus selbst wärend seines erdenlebens (als ungläubige) recht gut gekannt hätten, viel besser als Paulus. Wie hätte dies durch καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ καὶ οὐ καρδίᾳ ausgedrückt werden können, wenn doch Beyschlag richtig behauptet, das ἐν προσώπῳ und καρδίᾳ auf das eigene πρόσωπον, die eigne καρδία der rühmenden sich beziehe. Die judaisten müssen sich also der dinge gerühmt haben, die in ihrer eigenen äußern erscheinung, nicht aber in ihrer eigenen innern καρδία gegeben waren. Was dies aber gewesen sei, sagt Paulus ja klar und ausdrücklich:

keiner bedeutung für das wesen des subjektes *Χριστός*. Das wahre wesen desselben ist nur da, wo es ohne *σάρξ* existirt. Kein wunder, dass die judenchristlichen gegner,

---

Ἑβραῖοί εἰσιν, Ἰσραηλῖταί εἰσιν, σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν. Die judaisten rühmten sich ihres judentums; mit den nationalen und religiösen vorzügen des juden, die in der äußern erscheinung, in dem *πρόσωπον* der rühmenden, zu tage traten, rühmten sich die judaisten vor den heiden (cf. Gal. 6 12 und den excurs I, c. p. 343 sqq.). Das ist das *καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ*, was deshalb Paulus 11. 18 ein *καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα*, ein rühmen ihres eigenen fleisches nennt. Diese jüdischen prärogative haben aber nur einen wert, wenn man *Χριστὸν κατὰ σάρκα γιγνώσκει.* Denn allerdings wenn man Christus nur fleischlich kennt, wie fleisch an seine erscheinung im fleisch sich haltend, so war auch er jude. Und daraus könnte man folgern, dass, wenn der Messias selber jude geworden ist, auch das jüdische einen absoluten wert haben müsse. Und früher hat Paulus Christum, den Messias, ebenso als juden für die juden gekannt, und hat dieser erscheinenden äußerlichkeit, diesem jüdischen des Messias ebenfalls absoluten wert beigelegt — wie jetzt noch die judaisten —; aber jetzt sind ihm diese äußerlichkeiten der jüdischen erscheinung des Messias in den kreuzestod Christi mit begraben. Seit diesem kreuzestode sind ihm jene äußerlichkeiten wesenloser schein (cf. Gal. 6, 14).

Man muss sich nur klar machen, wie diesen gedanken Paulus weder durch *γιγνώσκειν Χριστὸν τὸ κατὰ σάρκα*, noch durch *γιγν. Χριστὸν κατὰ τὴν σάρκα* ausdrücken konnte. Denn *γιγν. Χρ. κατὰ τὴν σάρκα* würde heißen: Christum nach seiner eigenen (individuellen) fleischeserscheinung kennen, wie der Messias als *Ἰησοῦς*, als *υἱὸς Ἰωσήφ* von angesicht aussah nach dem schnitt seiner nase, nach dem wurfe seines mantels. Das wäre ungefähr der gedanke, den Beyschlag in der stelle findet. Weiter aber *γιγν. Χρ. τὸ κατὰ σάρκα* würde heißen: um die fleischliche erscheinung Christi wissen, dass die geistespersönlichkeit Christi, des himmelsmenschen, erschienen sei als weibessohn, als sohn Davids, als jude. Ein solches wissen dieses faktischen bleibt auch nach dem kreuzestode Christi von wesentlicher bedeutung (Röm. 9, 5). Aber die erscheinungsweise selber hat keine absolute bedeutung mehr nach dem kreuzestode. Darum weiß Paulus nicht mehr in fleischesweise um Christum d. h. sein wissen hält sich und haftet nicht mehr an der fleischeserscheinung Christi, sondern er weiß um Christum nur in der weise des geistes d. h. sein wissen hält sich an das geistige wesen Christi. Das ist das *κατὰ σάρκα γιγν. Χριστόν*.

Begreift man so die stelle in ihrem zusammenhange aus dem zusammenhange des briefes, so sieht man, dass die erklärung Beyschlags ohne jede begründung ist. Aber sie ist auch in sich gründlich verkehrt. Wie hätten wol die christinischen judaisten in Corinth vor den heidenchristen damit prahlen können, dass sie als ungläubige — man denke ungläubige! — nicht nur die jünger und brüder Christi, sondern auch Christum selber wärend seines erdenlebens besser gekannt, als Paulus. Wahrlich wenn die Corinther auch noch viel mehr unmündige kinder in Christo gewesen wären, als Paulus sie darstellt, ein so kindisches prahlen einem Paulus gegenüber würden sie dennoch mit spott und hohn zurückgewiesen haben, statt sich durch dasselbe zur abkehr von Paulus und seinem evangelium bewegen zu lassen.]

denen das menschliche, der *Ἰησοῦς*, der *υἱὸς Δαυίδ* absolute bedeutung hatte, einen andern *Ἰησοῦς* verkündigten (2. Cor. 11, 4) und das evangelium des Paulus, *τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ*, eben auch um dieser eigentümlichen christologie willen ein *κεκαλυμμένον* nannten, ein *ἑαυτὸν κηρύσσειν* (2. Cor. 4, 3 sqq.). Aber in den herzen der judenchristlichen gegner — nach jenen eigentümlichen worten, welche offenbar die wahre paulinische erklärung des damascener ereignisses sind — hatte auch Gott kein licht (des *πνεῦμα* cf. p. 380) aufleuchten lassen, um hell zu machen (im bewusstsein) die erkenntnis des lichtglanzes Gottes auf dem antlitze des *Χριστός* (cf. 2. Cor. 4, 6. 4).

Wenn aber nicht für das wesen der persönlichkeit *Χριστός*, so hat die *σάρξ* desselben doch für das erlösungswerk absolute bedeutung. Denn möglichkeit, wesen und zweck des „*σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*" hängen daran, dass *Χριστός* ist *σάρξ* geworden. Am klarsten spricht diese bedeutung der fleischwerdung Röm. 8, 3. 4 aus.

Paulus hat sich von cap. 6 an in der rechtfertigung seines begriffes der *δικαιοσύνη* und der auf grund derselben cap. 5, 12—21 ausgesprochenen weltanschauung bewegt. Einem in A.T.licher weltanschauung noch befangenen bewusstsein scheint die mit der paulinischen *δικαιοσύνη* gesetzte abrogation des *νόμος* (*χωρὶς νόμου*) und schlechthinnige wirksamkeit der *χάρις* die gefährlichsten consequenzen für das sittlich-religiöse leben zu enthalten (cf. die berührung desselben punktes dem galatischen judenchristentum gegenüber Gal. 5, 13). Mit der freiheit vom gesetze und dem walten der gnade scheint die freie entfesselung aller sündigen triebe der *σάρξ*, das zurücksinken in die *ἁμαρτία* und das *ἁμαρτωλὸν εἶναι* der heidenwelt gegeben, aus welcher durch den *νόμος* der jude und judenchrist sich enthoben wähnte (Gal. 2, 15). Im sinne dieses bewusstseins stellt sich Paulus die consequenzen cp. 6, 1. 15 entgegen*), um durch widerlegung derselben seine weltanschauung zu rechtfertigen. Die widerlegung geschieht durch den nachweis, dass kein rückfall in das leben der *ἁμαρτία τῆς*

---

*) Die bedeutung derselben verrät am einfachsten das: *μὴ γένοιτο*. Die formel, der paulinischen dialektik eigen, steht in schlussfolgerungen, um einen aus einer wahren und wirklichen voraussetzung gezogenen logisch möglichen, aber in wirklichkeit unwahren, das religiöse bewusstsein verletzenden schluss mit einer gewissen erregtheit zurückzuweisen.

σαρκός zu fürchten, weil in der gemeinschaft mit Christus, und zwar mit dem *θάνατος* des gekreuzigten, das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (der ethische begriff für den physischen des *σῶμα τῆς σαρκός*) und damit die macht der *ἁμαρτία* über das ich getötet worden. Dadurch erst sei das ich zu einem neuen, sittlichen leben für Gott und die gerechtigkeit befreit, wärend früher unter dem *νόμος*, als die menschen vor dem kreuzestode Christi noch *ἐν σαρκί* waren, die leidenschaften der sündigen triebe grade durch den *νόμος* zur energischen tätigkeit aufgestachelt wurden.

Aus der behauptung einer solchen wirkung des gesetzes konnte logisch möglich die das (judenchristliche) religiöse bewusstsein verletzendste folgerung gezogen werden: *ὁ νόμος ἁμαρτία;* Ist das gesetz (, die offenbarung Gottes,) (objektiv) sünde, ein unheiliges, widergöttliches? Paulus weist diese consequenz zurück und behauptet dagegen, dass das gesetz dem ich das bewusstsein gebracht für das, was sünde sei, damit aber auch im ich den sündhaften trieb, die begierde auferweckt habe. Und nun, in jener wunderbaren stelle, wo die ganze wirklichkeit der religiösen geschichte des hebräischen volkes an ihrem ende im geiste des Paulus sich in die einfachheit ihres begriffes vertieft hat*), zeigt er in dem verhältnisse des gesetzes zum hebräischen ich, das für Paulus natürlich zum ich der ganzen menschheit sich erweitert, wie das gesetz zwar an sich göttlichen wesens sei, aber gegenüber dem seinem eigenen pneumatischen und göttlichen dualistisch entgegengesetzten sarkischen, bösen wesen des ich zu ohnmächtig gewesen, die wirkung hervorzubringen, welche das A.T.liche und judenchristliche bewusstsein hervorgebracht wähnte, das ich der *ἁμαρτία* zu entreißen und ihm die *δικαιοσύνη* zu vermitteln. Das gesetz vermittelte dem ich wol ein gesetzliches bewusstsein und wollen; aber es fehlte dem ich die dem pneumatischen gesetze entsprechende pneumatische kraft, das gesetzliche wollen zur gesetzlichen tat zu bringen. Die obmacht des substantiellen wesens des schlecht-

---

*) Die frage: *ὁ νόμος ἁμαρτία;* veranlasst den Paulus, ganz unmittelbar in die geschichte des jüdischen volkes zurückzugehen und die wirkung aufzuzeigen, welche der *νόμος* im gebiete des religiösen auf das ich, den subjektiven, endlichen geist (des Hebräers) gehabt. Daher liegt die deutung, welche ich p. 406 anm. der stelle gegeben habe, unmittelbar in ihr. Ich freue mich, darauf hinweisen zu können, dass, wie ich nachträglich gesehen, schon Reiche comm. z. Römrbrf. II, 27 sqq. das *ἐγώ* vom ich der jüdischen menschheit in der fortbewegung ihrer geschichte gefasst hat.

hin endlichen ich, die obmacht der σάρξ und der ihr inwohnenden ἁμαρτία zwang das ich zur ungesetzlichen tat. So hat das (hebräische) ich am ende seiner geschichte nur das unglückliche bewusstsein des grade durch die offenbarung des gesetzes in ihn selbst gedrungenen dualismus der substanzen, trotz des wollens des guten durch die σάρξ zum tun des bösen determinirt zu sein, und nur den ruf der verzweiflung: unglückseliger mensch, ich, wer wird mich entreißen dem leibe des todes, diesem hier (d. h. dem σῶμα τῆς σαρκός). Anticipirend cp. 8 knüpft der apostel an: dank dem Gotte durch Jesum Christum, unsern herrn (der ihn diesem todesleibe der σάρξ und damit jener verzweiflung des dualismus in ihm entrissen hat). Dann fasst er als grundlage für die ausführung cp. 8 das durch cp. 7 bewiesene noch einmal zusammen: also nun eben ich diene mit dem bewusstsein dem gesetze Gottes, mit dem fleische aber dem gesetze der sünde.

Denn unmittelbar an diese worte schließt sich cp. 8. Der gedanke ist durch die vorhergehende ausführung cp. 6. 7, namentlich v. 12—23, vorbereitet; der rechte sinn der worte ergibt sich klar aus dem verständnisse des vorhergehenden.

Diene ich nämlich mit dem bewusstsein dem gesetze Gottes, mit dem fleische dem gesetze der sünde, so ist jetzt also (νῦν = da Jesus Christus mich aus dem leibe des todes errettet hat) kein verdammungsurteil für die, welche in der gemeinschaft mit Christus Jesus sind. Denn das gesetz des geistes des lebens, (das) in der gemeinschaft mit Christus Jesus (das ich beherrschende prinzip des πνεῦμα cf. v. 9), hat mich frei gemacht von dem gesetze der sünde und des todes (dem vor Christus das ich beherrschende prinzipe der σάρξ). Denn das, was die ohnmacht des gesetzes war, weil es schwach war durch die σάρξ (die ohnmacht des gesetzes bestand aber darin, dass es nicht vermochte, was das gesetz als die idee aller einzelnen δικαιώματα hingestellt hatte [τό δικαίωμα τοῦ νόμου = τὸ ἔργον τοῦ νόμου 2, 15], zur erfüllenden tat des ich zu bringen, nicht blos zum bewusstsein des ich) dies bewirkte Gott, indem er, seinen eigenen sohn in dem abbilde der σάρξ ἁμαρτίας sendend und wegen der ἁμαρτία, (die σάρξ und) in der σάρξ die ἁμαρτία zum tode verdammte, damit, was das gesetz als die gerechtmachende tat des ich aufgestellt hat, in uns zur erfüllung gebracht werde, die wir (nach diesem κατάκριμα der σάρξ ἁμαρτίας an dem

gottessohne) nicht mehr nach dem fleische wandeln, sondern nach dem geiste (nicht mehr mit der *σάρξ* stehen im dienste des *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, sondern im dienste des *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* [*τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν* v. 11]). Cf. a. l. Baur Paulus p. 547 sqq.

Die in diesem zusammenhange gebrauchten worte: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* sind immer noch schwierig. Sie bezeichnen die menschwerdung des präexistenten *υἱὸς θεοῦ*, der pneumatischen persönlichkeit *Χριστός*, des *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* nach dem momente, welches für die paulinische anschauung vom wesen des erlösungswerkes das allein bedeutungsvolle ist, die menschwerdung als eine fleischwerdung, die annahme des substantiellen wesens des menschen*), der *σάρξ*, als des naturgrundes der ihr immanenten *ἁμαρτία*, damit in dem *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* durch eine über die subjektivität der gesammten übergreifende objektive tat Gottes dieses substantielle wesen des menschen, die *σάρξ*, und mit ihr die *ἁμαρτία* für die gesammten in den vernichtungstod gebracht werde.

Hieraus ergibt sich nun die verkehrtheit der jetzt angenommenen erklärungen, welche darauf hinauskommen, dass Christus nur eine der menschlichen *σάρξ ἁμαρτίας* ähnliche *σάρξ* angenommen habe, dass die *σάρξ* Christi ohne *ἁμαρτία* gewesen sei. Diese erklärung schlägt dieser stelle ins angesicht; denn wie hätte Gott in dem *σταυρὸς τ. Χρ.* die *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί* zum tode verdammen können, wenn die *σάρξ* des *Χριστός* nicht eine *σάρξ ἁμαρτίας* gewesen wäre; sie schlägt der ganzen ausführung von cap. 6 bis 7, 3 ins gesicht, welche auf den nachweis hingearbeitet hat, dass weil der mensch nur durch seine *σάρξ* an die *ἁμαρτία* gebunden sei, der *σταυρὸς τ. Χρ.*, als der tod

---

*) Hieraus beantwortet sich die frage, ob Paulus in der annahme der *σάρξ* die einer vernünftigen menschensele mitgesetzt habe. *Σάρξ* bedeutet immer nur die sinnlich-materielle substanz des leibes. Wenn *σάρξ*, *πᾶσα σάρξ* den menschen überhaupt bezeichnen, so geschieht es nach dem ihn vom göttlichen *πνεῦμα* charakteristisch unterscheidenden merkmale dieser sinnlich-materiellen substanz. (1. Cor. 6, 16 heißt *μία σάρξ* auch nur: eine substanz, ein fleisch, nicht: eine person.) Nun ist die *ψυχή* zwar bei Paulus in der *σάρξ* sehr oft mitgesetzt; aber nicht *ψυχή* ist für Paulus, wie für Johannes, die vernünftige menschenseele, sondern *νοῦς*. Und auch nicht die annahme einer *ψυχή* ist in der annahme der *σάρξ* von Paulus mitgedacht; denn sie hat ihm für das erlösungswerk keine bedeutung.

Paulus denkt sich allerdings den *Χριστός* im *Ἰησοῦς* mensch geworden; aber die *ἐνανθρώπησις* hat für ihn nur die bedeutung der *ἐνσάρκωσις*.

eben dieser σάρξ ἁμαρτίας des menschen, diesen entfreit habe von der knechtschaft der sünde; sie schlägt der ganzen anthropologie des Paulus ins gesicht, welche keine σάρξ kennt, die nicht eine σάρξ ἁμαρτίας ist. Die ganze bedeutung des erlösungswerkes im sinne des Paulus wird vernichtet durch die annahme, Christus habe ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας nicht die menschliche σάρξ ἁμαρτίας angenommen.

Dass Paulus sich aber auch nicht scheut, die ἁμαρτία als ein attribut des Χριστός zu denken, beweist ja deutlich 2. Cor. 5, 21. Die stelle steht mit Röm. 8, 3 ganz parallel und bezeichnet die sendung des himmlischen Χριστός, der in einem σῶμα πνευματικόν der μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν war, in die menschenwelt, wo er in einem σῶμα σαρκός (Röm. 7, 4 cf. c. 6, 6) zugleich ἁμαρτία wurde*). Natürlich, dass Paulus trotzdem die vorstellung der sündlosigkeit des Messias festhält. Denn es greift auch hier wieder jener für den paulinischen begriff der sünde scharf ausgeprägte unterschied zwischen ἁμαρτία und παράβασις (cf. p. 403 sqq.) ein. Χριστός nimmt zwar die σάρξ und unmittelbar mit derselben das dem wesen und willen Gottes entgegengesetzte objektive prinzip der ἁμαρτία an. Aber das objektive wird weder zum zubjektiven bewusstsein, noch zur subjektiven tat, zur παράβασις, in dieser pneumatischen persönlichkeit; Χριστός bleibt ohne (subjektive) eigne sünde. Und eben dadurch tritt Paulus auch nicht in widerspruch mit dem bewusstsein der übrigen autoren des N. T., in welchem der Messias χωρὶς ἁμαρτίας gedacht wird. Denn bei diesen hat ἁμαρτία die bedeutung der paulinischen παράβασις.

Unterstützt wird diese fassung aber auch durch die bedeutung des wortes ὁμοίωμα. Diese ist nämlich nur die eine des sichtbaren abbildes**) eines dinges durch eine

---

*) Die stelle ist also identisch mit 8, 3. Parallel steht 2. Cor. 8, 9. Das ἐπτώχευσε = er wurde arm, drückt das eintreten des himmlischen, pneumatischen Χριστός in die irdische, sarkische existenz aus. Die verba auf ευω, εω, νω u. a. drücken im präsens ein sein, im aorist den eintrittspunkt dieses seins in die wirklichkeit aus. So aus dem N. T. ἐπίστευσα = ich wurde gläubig, Luc. 8, 12. Gal. 2, 16. Röm. 13, 11. 1. Cor. 3, 5 und sonst; ἐβασίλευσα = ich wurde herrscher, Röm. 5, 14. 17; ἔζησεν = wurde lebendig, Röm. 14, 9.

**) Der paulinische gebrauch des wortes schließt sich eng an den der LXX. Hier bedeutet es das, was ein ding in seiner form, dem erscheinenden des dinges, in sichtbarer darstellung abbildet, sei diese darstellung eine reale oder blos ideelle. In letzterem sinne bezeichnet es namentlich die ideellen anschauungsformen des prophe-

wiederholende darstellung desselben. Das wort enthält ein doppeltes moment. Gott sandte seinen sohn, die pneumatische (unsichtbare) persönlichkeit des *Χριστός* in einem sichtbaren abbilde, so dass er eine sichtbare daseinsform hatte. Und diese daseinsform war das abbild des sündenfleisches d. h. der form, in welcher das sündenfleisch, das substantielle wesen des endlichen menschen, existirt, des *σῶμα σαρκός*. Dass Paulus sich die irdische daseinsform des *Χριστός* als ein *σῶμα σαρκός* (*ἁμαρτίας*) dachte, ergibt sich ganz klar aus Röm. 7, 4 cf. c. 6, 6. Er drückt aber die vorstellung des *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* hier durch *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* aus, um das menschliche der messianischen persönlichkeit in dem momente zu bezeichnen, in welchem allein es für das erlösungswerk bedeutung hat. Gott sendet nämlich seinen sohn in einer irdisch-sichtbaren daseinsform, welche das reale abbild ist des sündenfleisches, zu dem zwecke, dass er (durch den *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*) in dem fleische die sünde, d. h. das fleisch und in dem fleische die ihr immanente *ἁμαρτία* zum vernichtungstode verdamme, damit die (das ich, wenn es sie durch die tat erfüllt) gerechtmachende rechtssatzung des gesetzes in uns erfüllt*) werde, die wir (nach dem in dem

---

tischen geistes. als die formenabbilder der wirklichen dinge. Und immer ist das moment des sichtbaren ein notwendiges im begriffe. Daher bezeichnet es auch das sichtbare, durch welches ein unsichtbares in die erscheinung tritt (bei Aristot. = symbol). Cf. die klassiche stelle Exod. 20, 4 c. Deut. 4, 12. 16. 17. 18. Pslm. 106, 20 (Jos. 22, 28). — Ezech. cp. 1; 10, 1. 8. 10 (*ὁμοίωμα* ist objektiv, was *ὅρασις* oder *ὄψις* subjektiv). In diesem sinne des abbildes eines dinges durch sichtbare darstellung desselben in seiner erscheinenden form steht das wort auch bei Paulus. Röm. 1, 23 sind die heidnischen *εἴδωλα* (Exod. 20, 4 LXX) die sichtbaren abbilder des bildes (der erscheinenden form) von tieren (Deut. 4, 16 LXX); Röm. 5, 14 ist jede gesetzesübertretung ein abbild der *παράβασις Ἀδάμ*; Röm. 6, 5 ist unser *συνταφῆναι διὰ τ. βαπτίσματος ε. τ. θάνατον* ein abbild des todes Christi, wie unser *περιπατεῖν ἐκ καινότητι ζωῆς* ein abbild seiner auferstehung. So auch hier 8, 3. Eine parallele ist Phil. 2, 7 das *ὁμοίωμα ἀνθρώπων*, das reale abbild der erscheinungsform der menschen, des menschlichen *σῶμα*. Apoc. 9, 7 ist identisch mit dem gebrauche bei Ezech. Cf. die entsprechenden worte דְּמוּת, מַרְאֶה, welche gradezu die erscheinende gestalt bedeuten.

*) Diese deutung der worte ist offenbar die allein rechte, weil durch den gedankengang von cap. 6 an vorbereitete. Die form des gedankens ist absichtlich. Ueber den sing. *δικαίωμα* siehe oben und cf. Röm. 13, 8. Gal. 5, 14. Das passiv *πληρωθῇ* steht hier, um jedes subjektive (jüdische) element in der gesetzeserfüllung (p. 420) zurücktreten zu lassen.

σταυρὸς τ. Χρ. vollzogenen vernichtungstode der σάρξ ἁμαρτίας) nicht mehr nach dem fleische wandeln, sondern nach dem geiste*).

---

*) Baur (theolog. jahrb. 57, 1 p. 107. Chrstntm. u. christl. krche. 2 ausg. p. 310. Vorlesungen über N.T.liche theol. p. 159. 190 sqq.) hat die vom verf. gegebene erklärung verworfen, obwol er alle voraussetzungen aus der paulinischen theologie zugibt, aus denen dieselbe mit notwendigkeit als die anschauung des Paulus hervorgeht. Dennoch hält er fest daran, dass die σάρξ Christi eine σάρξ ohne ἁμαρτία gewesen. Gründe: der ausdruck ἐν ὁμοιώματι σαρκός ἁμαρτίας statt ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας führe darauf; die sache selbst spreche dafür.

Verf. hat aber nachgewiesen, der ausdruck führe nicht darauf. Mit dem worte ὁμοίωμα setzt der redende zwei dinge einander gleich, ein vorbild und ein nachbild. Und durchaus ist festzuhalten, dass bei Paulus, wie bei den LXX., der begriff von ὁμοίωμα = das gleichgestaltete nie auf eine ähnlichkeit geht, welche den unterschied setzt, sondern auf eine gleichheit, welche den unterschied aufhebt. Denn wenn auch ὁμοίωμα ausdruck ist des ideellen bildes einer sache, so ist das hauptmoment des begriffes, dass das bild der sache gleich sei. Der gebrauch des wortes schließt aber eine verkürzung ein. Aus dem durch den folgenden gen. bestimmten begriffe des ὁμοίωμα ist der allgemeine begriff der nachbildsform herauszunehmen. So heißt es Röm. 1, 23: sie vertauschten die lichtherrlichkeit des unvergänglichen gottes (von der es kein sichtbares bild, εἰκών, gibt) mit einem sichtbaren nachbilde, und dieses nachbild war das gleichgestaltete abbild des bildes eines vergänglichen menschen (von dem es eben ein bild, εἰκών, eine sichtbare form der erscheinung, gibt). So heißt hier πέμψας ἐν ὁμ. σ. ἁ.: Gott sandte seinen sohn, den unsichtbar pneumatischen, in einem sichtbaren nachbilde und dieses nachbild war ein gleichgestaltetes abbild des sündenfleisches d. h. ein σῶμα σαρκὸς ἁμαρτίας d. h. die daseinsform, der leib des irdischen menschen Jesus, den der himmlische mensch Christus, der sohn Gottes, bei seiner sendung als ein γενόμενος ἐκ γυναικός, ἐκ σπέρματος Δαυίδ von Gott empfing, als sichtbar-sinnliche hülle für sein unsichtbar-unsinnliches wesen, war ein nachbild, und dieses nachbild war das gleichgestaltete abbild eines menschenleibes, eines σῶμα σαρκὸς ἁμαρτίας, so dass dadurch das fleisch des gottessohnes war, was das fleisch des menschenleibes ist, sündenfleisch (σάρξ ἁμαρτίας).

Nun versteht Baur den ausdruck abbild in dem sinne, dass „das bild, als bloßes bild nicht die sache selbst ist, nur eine erscheinende form, der schein der wirklichkeit“. Baur will hieraus nachweisen, dass das ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας eine σάρξ ohne ἁμαρτία setze, „da ja dies bild nicht die sache selbst sei“. Aber wollte er dieses moment im begriffe des ὁμοίωμα herausheben, so würde der ausdruck die anschauung wiedergeben, dass die erscheinungsform Christi zwar die erscheinungsform der σάρξ ἁμαρτίας gewesen, aber dass diese erscheinungsform an sich selbst nur schein, nicht wirklichkeit gewesen sei, d. h. er würde als anschauung des Paulus setzen, dass der leib Christi ein scheinleib, ein φάντασμα gewesen. Aber diese gnostische anschauung hat im Paulus gar keinen halt; und am wenigsten spricht Paulus sie an dieser stelle aus. Auch nicht auf das verhältnis von bild und sache als schein und wirklichkeit geht an sich der begriff von ὁμοίωμα, sondern auf das von

Dieser tod des gottessohnes ist nämlich ein akt der religiösen weltordnung; er hat objektive, die subjektivität der gesammten menschen bestimmende bedeutung. Was an

---

vorbild und nachbild und zwar dem vorbilde congruentes nachbild. Nun kann freilich das nachbild ein congruentes abbild nur der erscheinungsform eines dinges sein, und dann kommt durch den zusammenhang in den begriff von *ὁμοίωμα* das moment des bildes der sache als scheines der wirklichkeit, aber immer wieder nach dem momente, dass der schein der wirklichkeit gleichgestaltet sei. So wird das wort gebraucht für die in der innern anschauung des prophetisch-visionären geistes existirenden formabbilder wirklicher dinge, aber immer nach dem momente der gleichheit des scheines mit der wirklichkeit. Aber nicht weniger kann das nachbild ein congruentes abbild nach form und gehalt sein; dann ist das *ὁμοίωμα* ein einem ersten wirklichen gleichgestaltetes zweites wirkliches (vrgl. z. b. Jos. 22, 28 LXX). Und da nun Paulus sonst nie den irdischen leib des Christus (das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* Röm. 7, 4. 6, 6) gnostisch und doketisch als den schein der wirklichkeit, als *φαντασία, δόξα*, denkt, so muss auch hier das *ὁμοίωμα σ. ἁ.* ein reales nachbild bezeichnen, gleichgestaltet der *σ. ἁ.*, dem (leibe) des sündenfleisches, welches die substanz des leibes des irdischen menschen ist. So ist Jos. 22, 28. LXX. die gleichgestaltung des altars des herrn nicht ein scheinaltar, sondern eine reale und congruente nachbildung desselben nach form und inhalt (vergl. dagegen 2. Kön. 16, 10 LXX. zum beweise, dass, ob real, ob ideell, dem begriffe gleichgültig); so ist Röm. 5, 14 die gleichgestaltung der übertretung Adams nicht eine scheinsünde, sondern eine wirkliche und congruente nachbildung; so ist Phil. 2, 7 die gleichgestaltung von menschen nicht ein scheinmensch, sondern der leib eines wirklichen menschen, so dass der Christus (*τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*), der in der gestalt Gottes ohne erdenleib war, in seiner erniedrigung in dem nachbilde eines wirklichen menschenleibes erschien, der nun die erscheinungsform des innern göttlichen gehaltes des himmlischen Christus war. (Diese stelle ist offenbar die älteste und beste deutung der worte des Römerbriefes.)

Aber Baur hält dieser deutung die einfache frage entgegen: warum hat Paulus, wenn dies seine ansicht von der *σάρξ* Christi war, nicht gradezu gesagt, wie er hätte sagen sollen, Gott habe seinen sohn gesandt *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, warum sagte er *ἐν ὁμοιώματι σ. ἁ*? Wie er hätte sagen sollen? Machen wir uns klar, was er in dem *ὁμοιώματι σ. ἁ.* gesagt hat, vielleicht werden wir begreifen, warum er *ἐν σ. ἁ.* nicht gesagt hat. Paulus will darstellen, wie das, was dem gesetze unmöglich war, durch den tod der *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί* die erfüllung des *δικαίωμα τοῦ νόμου* in uns menschen zu bewirken, Gott durch den kreuzestod seines sohnes verwirklicht habe. Wie dies durch den kreuzestod geschehen, ergibt sich aus dem wesen der menschwerdung des sohnes. Zweck Gottes war, die sünde im fleische zu tode zu bringen; mittel zum zweck war die sendung seines sohnes. Das mittel entsprach dem zwecke. Hatte die sünde im fleische, die zu tode gebracht werden sollte, ihr dasein in dem fleische des irdischen menschen, der *σάρξ ἁμαρτίας*, so musste das fleisch, in welchem der sohn auf erden erscheinen sollte, gleichgestaltet werden dem fleische, in welchem die *σάρξ ἁ.* ihr dasein hat, dem fleische

Christo geschehen, ist objektiv an den gesammten geschehen (cf. das *κατακρίνειν* 8, 3 c. 5, 16. 18 und seine erläuterung v. 15 und 19). *Εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν,*

---

des menschenleibes, des *σῶμα σαρκός ἁμαρτίας*. Deshalb erschien der sohn in form eines weibessohnes, eines irdischen menschenleibes, eines *σῶμα σαρκὸς ἁμ.* So ward der erdenleib des *Χριστὸς* ein nachbild, und, weil dem erlösungszwecke eben der menschenleib, das *σῶμα σαρκός ἁμαρτίας* vorschwebte, ward dieses abbild ein gleichgestaltetes abbild des menschlichen sündenfleischesleibes. Wenn nun im kreuzestode des in dem weibessohne erschienenen Christus der Jesus getötet wurde (die *νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* 2. Cor. 4, 10), so wurde damit eben das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* und mit diesem die *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί* zu tode gebracht, und zwar, da der tod des Messias als ein act der göttlichen weltordnung objektive bedeutung hat, in dem einen für alle und ein für alle mal zu tode gebracht. (2. Cor. 5, 15 cf. oben p. 412 c. theol. jahrb. 57. I. p. 74.

Begreift man die stelle aus diesem ihrem innersten sinne, so wird der ausdruck vollkommen kar: Gott, als er den erlösungszweck durch den tod der *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί* mittelst des kreuzestodes seines sohnes verwirklichen wollte, nahm gleichsam als modell für die irdisch sichtbare erscheinungsform des himmlisch unsichtbaren sohnes den sündenfleischesleib des menschen, und so sandte er seinen sohn in einem nachbilde dieses vorbildes, welches nachbild damit ein congruentes abbild des sündenfleischesleibes wurde. Und durch den tod dieses nachbildes und abbildes wurde der erlösungszweck erreicht, die tötung und vernichtung der *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί*.

Warum hat nun Paulus nicht gesagt *ἐν σαρκί ἁμαρτίας*? Einmal konnte er kaum so sagen. Denn da im begriffe von *σάρξ* das moment der form nicht enthalten ist, Christus aber in einer daseins**form** zur erscheinung kam, so hätte Paulus sagen müssen: *ἐν σώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Dieser begriff des *σῶμα*, der form, liegt eben in dem begriffe des *ὁμοίωμα*. Und es rächt sich auch hier die falsche begriffsbestimmung Baurs, dass *σάρξ* nicht die materie des leibes, sondern den materiellen leib bezeichne. Hätte aber Paulus gesagt *ἐν σώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, so würde jenes moment des gedankens gefehlt haben, welches die fleischwerdung und erlösung in beziehung des mittels zum zwecke setzt, dass das fleisch, in welchem Gott seinen sohn sandte, eben das für die verwirklichung des erlösungszweckes gleichgestaltete nachbild war des menschlichen sündenfleisches; dass Gott bei der fleischwerdung des sohnes, durch welche die sünde in dem sündenfleischesleibe gebrochen werden sollte, eben diesen sündenfleischesleib zum vorbild nahm für die daseinsform, in welcher er den sohn sandte. Fehlen hätte dies moment können. Aber der gedanke gewinnt mit ihm einen zug, der die teleologisch-theistische tätigkeit des paulinischen geistes bezeichnend verrät.

Aber Baur fragt weiter, wie man sich die sache selbst denken solle, d. h. einmal, wie Christus einen leib des sündenfleisches habe tragen können, und doch der sündlose geblieben sei? Verf. hat jedoch nachgewiesen, wie Paulus nach seinem begriffe von *ἁμαρτία* Christus die *σάρξ ἁμαρτίας* habe zuschreiben können, ohne für den, der zugleich träger des *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* war, die sündlosigkeit aufzugeben. Ob aber zweitens wir in unserm denken diese anschauung des Paulus widerspruchslos vollziehen können, ist eine frage, welche die histo-

ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον 2. Cor. 5, 15. Der tod der σάρξ ἁμαρτίας in dem σῶμα σαρκός des Χριστός ist objektiv der tod des σῶμα σαρκός, des παλαιὸς ἄνθρωπος*) (Röm. 6, 6. 7 cf. c. 7, 4), des σῶμα ἁμαρτίας der gesammten. Diese sind dadurch gerechtfertigt von der sünde (der ausdruck δεδικαίωται zeigt hin auf das δικαιούμενοι δωρεάν), und sind als solche, die objektiv und an sich nicht mehr sind ἐν τῇ σαρκί (Röm. 7, 5; 8, 9), gar keine sarkische existenz mehr haben, durch vernichtung der σάρξ (καταργήθημεν 7, 6) abgestorben dem gesetze und seinem fluche (Röm. 7, 6). Die aber, welche in der gemeinschaft mit Christo Jesu stehen, sind zwar auch dem leibe (dem σῶμα σαρκός) nach tot um der sünde willen (damit diese nicht herrsche über das ich [Röm. 6, 12]), aber dem (in Christi gemeinschaft erhaltenen) πνεῦμα nach leben um der gerechtigkeit willen (damit die gerechtigkeit eines heiligen lebens in ihnen sich verwirkliche [Röm. 6. 13 und die vorher nur objektiv δικαιούμενοι jetzt auch subjektiv δίκαιοι werden). Denn (Röm. 8, 10. 11) wenn der geist Gottes, der Jesum (den sterblichen menschen) vom tode erweckt hat (und zwar um des ihm immanent gewordenen pneumatischen Χριστός willen), in euch wohnt, so wird der, der den pneumatischen Χριστός zu neuem leben auferweckt hat, auch eure sterblichen**) leiber lebendig machen um seines euch immanent gewordenen geistes willen (διὰ τὸ

---

rische kritik nie stellen darf, weil nur die dogmatische sie zu beantworten hat.

Und wohin führt denn nun Baur die eigne erkärung? Nach einer in sich und auch mit Paulus widersprechenden entwickelung (vorlesungen ü. N.T.liche theol. p. 159 sqq.) zu der frage: „wie kann dieses recht der ἁμαρτία auf die σάρξ in der σάρξ Christi aufgehoben sein, wenn doch die σάρξ Christi selbst keine σάρξ ἁμαρτίας war? Und auf diese frage hat Baur nur die antwort (ibid. p. 191): der ausdruck ὁμοίωμα verdeckt nur die nicht gelöste antinomie, dass Christus in seinem leibe die σάρξ ἁμαρτίας getötet haben soll, und doch keine wahre und wirkliche σάρξ ἁμαρτίας gehabt haben kann.

Aber wahrlich eine antinomie im mittelpunkte der weltanschauung anzunehmen bei einem geiste, wie des Paulus, beweist nur den eigenen irrtum.

Meyer sagt: „in dem ausdruck ἐν ὁμοιώματι liegt grade die negation der σάρξ ἁμαρτίας“. Natürlich! Doch nur an dieser stelle, keiner andern! Aber mit welchem rechte übersetzt Meyer hier nicht nach Röm. 1, 23: in figura carnis peccati, in sündenfleischesgestalt?

*) Beweist dieser ausdruck nicht sonnenklar, dass Paulus sich den menschen an sich, den menschen vor Christus, als eine rein sarkische natur ohne das göttliche πνεῦμα gedacht hat?

**) Die stelle beweist grade, dass nicht das σῶμα (σαρκὸς) νεκρόν, sondern das σῶμα ohne σάρξ auferstehen wird.

d. h. damit dieser euer gottesgeist in dem lebendigen σῶμα das organ eines heiligen willens und wirkens habe in einem neuen leben [Röm. 6, 4], in welchem ihr diese eure leiber als ein lebendiges, heiliges, wohlgefälliges opfer in erfüllung seines willens Gott darstellt [Röm. 12, 1 cf. c. 6, 13; cf. oben p. 401—2]).

6. Σάρξ **und das neue leben der gläubigen.**

Das prinzip dieses neuen gerechten lebens der gläubigen ergibt sich aus dem wesen und der objektiven wirkung des σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ, des todes der σάρξ ἁμαρτίας. Die gläubigen haben nur diese objektive wirkung subjektiv für sich zu setzen. Das πνεύματι θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος (τῆς σαρκός) — Röm. 8, 13 —, die abtötung der sinnlichkeit durch den geist ist die negative seite des ethischen prinzips — die consequenz des dualismus der substanzen, des πνεῦμα und der σάρξ, des geistes (Gottes) und der sinnlichkeit (der materie).

In diesem prinzipe wurzeln die ausführungen Röm. 6. 7 cf. 2. Cor. 5, 14 sq. Gal. 6, 12 sq. (die flucht des bewusstseins aus der welt des sinnlichen scheins). Röm. 13, 14*). 2. Cor. 7. 1. Dazu vergleiche die ausführungen über die πορνεία und die ehe 1. Cor. 5—8 (cf. Baur, theol. jhrb. 1852 p. 15 sqq. p. 24; dazu Zeller, theol. jhrb. 1850 p. 440 sqq. p. 454), welche die notwendige consequenz der paulinischen anthropologie sind. Ueberall ist das abtöten der σάρξ die negative grundlage des sittlichen lebens, welches aus diesem prinzipe heraus ein heiliges wird. Denn durch das abtöten des sinnlichen wird der gläubige ἅγιος καὶ σώματι καὶ πνεύματι (1. Cor. 7, 34), heilig nach seiner innern und äußern persönlichkeit. Der ἁγιασμός ist der der vorchristlichen ἁμαρτία entsprechende zustand der gläubigen; die christen sind die ἅγιοι. Die möglichkeit und wirklichkeit dieser heiligkeit ist durch das dem gläubigen immanent gewordene πνεῦμα gegeben, der absoluten obmacht über die σάρξ. Dieses bewirkt, dass der gläubige, was er noch ἐν σαρκί lebt (Gal. 2, 20), doch nicht mehr κατὰ σάρκα, sondern ἐν πνεύματι Gott lebt in Christo Jesu (Röm. 6, 11 cf. c. 8, 1—15), die positive seite des ethischen prinzips.

*) Die gewöhnliche falsche erklärung dieser worte (cf. Meyer) müsste ausgedrückt sein: καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν ποιεῖσθε μόνον μὴ εἰς ἐπιθυμίας cf. Gal. 5, 13.

So ist nun das religiöse verhältnis des gläubigen, des *πνευματικός* und *υἱὸς θεοῦ* (Röm. 8, 14 und sonst), das der absoluten einheit mit Gott, wie das religiöse verhältnis des vorchristlichen menschen das des absoluten unterschiedes war (cf. p. 399). Aber freilich diese absolute einheit ist nur theorie. Nur in der theorie ist die *σάρξ* tot und ist in dem gläubigen die sinnlichkeit abgetötet. Denn leider in der wirklichkeit ist das produkt des todes Christi nur ein prozess; immer lebt noch wieder auf die nur ideell tote *σάρξ*, der alte Adam, und trübt noch mit seinen lüsten die heilige reinheit des lebens der gläubigen. Darum — consequent — seufzt der gläubige in sich nach jenem zeitpunkte der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* (*τῆς σαρκός*) — Röm. 8, 23. 2. Cor. 5, 4 — wo der reine geist in ihm endlich auch in wirklichkeit entfreit wird von der materiellen hülle des sarkischen leibes, sehnt sich darnach, das himmlische kleid überzuwerfen (2. Cor. 5, 1 sqq.), das *σῶμα πνευματικόν*, welches, aus himmlischer lichtmaterie gewoben, den geist ferner nicht mehr beschwert.

Dieser zeitpunkt tritt ein mit der *παρουσία τοῦ Χριστοῦ*, der zeit der letzten dinge.

7. *Σάρξ* und die Eschatologie.

Mit der parusie des *Χριςτός* vollendet sich der weltentscheidungsprozess, der prinzipiell und ideell schon in dem tode Christi, dem kreuzestode der *σάρξ ἁμαρτίας* und des *κόσμος*, der sichtbaren welt des endlichen überhaupt (Gal. 6, 14 cf. c. 2. Cor. 4, 18) begonnen hatte — die scheidung des unendlichen von dem endlichen. Denn infinitum non est tenax finiti cf. oben p. 399) — die consequenz des dualismus der substanzen.

Mit dem sichtbaren wiedererscheinen des *Χριστός* beginnt die *βασιλεία* desselben, das reich, in welchem der kampf des unendlichen mit dem endlichen ausgekämpft wird (1. Cor. 15, 24 sqq.). Zuerst tritt die auferstehung der *οἱ τοῦ Χριστοῦ* (1. Cor. 15, 23), der gläubigen ein, verbunden vielleicht mit einem gerichte über dieselben, in welchem etwa der religiöse wert auch der gläubigen abgewogen wird. Denn 2. Cor. 5, 10 und Röm, 14, 10 beziehen sich doch wol nur auf die gläubigen (*ἡμᾶς-ἀδελφόν*). Dann vollzieht sich der kampf gegen die feinde des unendlichen, die irdischen und überirdischen endlichen und bösen mächte, als deren letzte der tod, die höchste offenbarung

des endlichen und der erbittertste feind des unendlichen, vernichtet wird (καταργεῖται 2. Cor. 15, 26), aber wol nur in seiner macht, nicht in seiner existenz. Den schluss bildet wol das gericht über den κόσμος, die noch wirkliche, lebende welt, und über die (bösen, vorher eben unterworfenen) ἄγγελοι (1. Cor. 6, 2. 3 cf. c. 15, 24), zu dem etwa auch die gestorbenen ungerechten gezogen werden (Röm. 2, 6—8. 16). An diesem kampfe und gerichte werden die gläubigen teilnehmen. Durch dieselben wird eben das endliche und widergöttliche ausgeschieden. Dann wird Christus sein von allem widergöttlichen gereinigtes reich und sich selbst Gott wieder unterwerfen. Verbunden hiermit ist wol die befreiung der ganzen toten schöpfung von der knechtschaft der vergänglichkeit und endlichkeit zur freiheit der lichtherrlichkeit der kinder Gottes, wo sie frei von aller groben materialität strahlen wird wie die lichtmaterie (δόξα cf. 1. Cor. 15, 40 sqq.) des leibes der kinder Gottes (Röm. 8, 19 sqq. 1. Cor. 7, 31). Dann sind alle gegensätze vernichtet zwischen himmel und erde, geist und fleisch, Gott und welt. Denn nur das unendliche ist und Gott ist alles in allem (1. Cor. 15, 28).

In diesem zusammenhange ist noch über den leib der auferstandenen zu reden. Für die auferstehung zum ewigen leben sind natürlich nur die gläubigen bestimmt. Denn die voraussetzung der ζωή ist das πνεῦμα (2. Cor. 5, 5. Röm. 8, 23. 1. Cor. 5, 5. Auch Röm. 8, 10. 11). Eben das πνεῦμα, dieses unendliche element, kann dem tode des endlichen nicht anheimfallen. Der besitz des πνεῦμα aber ist an die πίστις gebunden (Gal. 3, 2). Diesem πνεῦμα der gläubigen wird daher Gott in der parusie ein neues σῶμα geben. Denn ein σῶμα, diese οἰκεία τῆς οὐσίας περιγραφή, ist die notwendige voraussetzung jedes daseins. Und zwar dem πνεῦμα der bei der parusie schon gestorbenen gläubigen, welches so lange bei den toten im scheol „nackt" existirt hat (cf. oben p. 418 c. p. 374), wird ein neues σῶμα angezogen; dem πνεῦμα der bei der parusie noch lebenden gläubigen wird der alte leib zu einem neuen verwandelt (1. Cor. 15, 51. 52). Dieser neue leib ist das σῶμα πνευματικόν, eine dem innern unendlichen kerne des πνεῦμα entsprechende daseinsform von unendlicher substanz. Denn die endliche substanz der σάρξ kann das reich Gottes nicht ererben (1. Cor. 15, 50); eine auferstehung des fleisches ist für Paulus ein undenkbares. Der

auferstehungsleib ist unendlich, unvergänglich, unsterblich, weil aus himmlischer lichtsubstanz gebildet (1. Cor. 15, 42—54. 2. Cor. 5, 1—5. Röm. 8, 21. 29).

Damit hat die eschatologie noch einmal das innerste geheimnis der paulinischen weltanschauung ausgesprochen, den dualismus der substanzen, des πνεῦμα und der σάρξ. Und dieser dualismus bleibt selbst im ende. Denn das unendliche wird zwar erlöst vom endlichen, aber versöhnt sich nicht mit ihm. Das endliche wird nur ausgestoßen vom unendlichen.

So haben wir den begriff von σάρξ durch alle momente des paulinischen lehrbegriffes hindurch geführt. Σάρξ ist die lebendig-materielle substanz des σῶμα; der mensch als σάρξ ist eine von den erscheinungsformen der materie. Dadurch ist die σάρξ das unterscheidende merkmal des menschen Gott gegenüber dem subjekt der nicht-materiellen substanz des πνεῦμα. Und der mensch an sich, weil ohne πνεῦμα, steht als σάρξ nur im unterschiede zu Gott, und σάρξ erhält im religiösen verhältnisse den begriff des endlichen. Das endliche aber in concreter bestimmtheit für Paulus ist das sinnliche. Der mensch an sich als σάρξ ist eine rein sinnliche existenz. Und nicht nur in seinem natürlichen wesen; auch im geistigen. Denn das bewusstsein erhält seinen inhalt nur durch die anschauung der sinne aus der welt der sinnlichen erscheinung und des scheins, der wille seinen inhalt nur aus dem sinnlichen triebe zur sinnlichen lust. Aber das sinnliche bewusstsein ist der irrtum, denn das πνεῦμα ist das übersinnliche; der sinnliche trieb ist das böse, denn das πνεῦμα ist das gegensinnliche. Dadurch wird der mensch der offenbarung des göttlichen willens gegenüber mit notwendigkeit der sündige, der nichtgerechte. Für die gerechtigkeit aus werken des pneumatischen gesetzes müsste der wille durch eine pneumatische kraft getrieben werden. Die kraft ist aber äußerung der substanz, und dem sinnlichen menschen fehlt die pneumatische substanz. So kann die gerechtigkeit nur von Gott kommen, seiner freien gnade, die den menschen allein für den glauben von dem fluch und der macht der sünde erlöst und ihm jene substantielle pneumatische kraft verleiht. Die verwirklichung der erlösung, die sendung des eignen sohnes Christus ist ein willkürlicher act der freien gnade. Aber die art der verwirklichung erklärt sich aus den voraussetzungen. Christus nimmt die sinnlich-materielle sub-

stanz an, damit in seinem tode objektiv diese vernichtet und der mensch von der macht der sinnlichkeit befreit werde; der mensch muss den geist empfangen, um diese tat Christi subjektiv für sich zu setzen. Daraus folgt consequent die ethische forderung, die abtötung der sinnlichkeit, und die eschatologische erfüllung, die vernichtung der sinnlichkeit.

So offenbart uns der begriff des wortes *σάρξ* die einfache, bewegende sele der paulinischen theologie.

188835

Holsten

Zum evangelium des Paulus und des Petrus.

JUN 1 '38

Hutson

H Platz

H. Platz

JUN 2 '38

7-26-48

188835

2-48691


UNIVERSITY OF CHICAGO
50 710 168